Médiévales 35

AUTOMNE 1998

L'adoption : droits et pratiques



REVUE PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE ET DU C.N.R.S.

PRESSES UNIVERSITAIRES DE VINCENNES



MÉDIÉVALES
Langue Textes Histoire

Revue semestrielle
publiée par les Presses Universitaires de Vincennes-Paris VIII
avec le concours du Centre National du Livre
et du Centre de la Recherche Scientifique

fondée par François-J. Beaussart, Bernard Cerquiglini, Orlando de Rudder,
François Jacquesson, Claude Jean, Odile Redon

Couverture : dessin de Michel Pastoureau
maquette de Piero Brogi

MÉDIÉVALES 35 AUTOMNE 1998

L'ADOPTION

DROITS ET PRATIQUES

THÈME COORDONNÉ
PAR DIDIER LETT ET CHRISTOPHER LUCKEN

CONSIGNES AUX AUTEURS

A – Articles

Les textes seront remis (en double exemplaire) dactylographiés ou imprimés en double interligne, en feuillets de 1 800 signes (30 lignes à 60 signes) sur format 21 × 29,7 cm. Le texte et les notes seront présentés séparément, les notes numérotées en continu à la suite de l'article. Les articles (notes comprises) ne dépasseront pas 45 000 signes (y compris les blancs), sauf consignes spécifiques du responsable du numéro. Les disquettes seront fournies dans un second temps.

Normes de présentation

Les mots et les citations en latin seront présentés en italiques ou soulignés. Les citations (hors le latin) figureront entre guillemets. Les illustrations seront présentées à part, en cliché positif noir et blanc, numérotées et avec une légende dactylographiée. Le nombre des illustrations par article ne dépassera pas 5. Les dessins au trait sont les bienvenus.

Notes

Dans les notes et les références bibliographiques, on respectera les normes suivantes : initiale du prénom de l'auteur en capitale, suivi du nom de l'auteur en petites capitales (sauf l'initiale en capitale) ; titre d'ouvrage en italiques ; tome ou volume ; lieu et date d'édition ; pages.

Pour les articles de revue : titre de l'article entre guillemets, directement suivi, après une virgule (sans « dans » ni *in*), du titre de la revue en italiques ou souligné ; tome ou volume ; année ; pages.

Pour les articles inclus dans des ouvrages collectifs (actes de colloques, mélanges...), même présentation mais le titre de l'article est suivi du mot « dans », puis du nom de l'éditeur scientifique (en petites capitales) suivi de « éd. » ou « dir. », et du titre de l'ouvrage (en italiques).

Pour les éditions des textes médiévaux, le prénom et le nom de l'auteur seront en petites capitales (sauf initiales, en capitales) ; le titre du texte (en italiques) sera suivi du prénom et du nom de l'éditeur scientifique (en petites capitales) suivi de « éd. » ou « dir. ».

B – Notes de lecture

On indiquera dans l'ordre : l'auteur, le titre en italiques (y compris l'intégralité des sous-titres), le lieu d'édition, la maison d'édition, la date de publication, le nombre de pages, le nombre de planches et la nature des index.

SOMMAIRE — Nº 35 AUTOMNE 1998

L'ADOPTION
DROITS ET PRATIQUES

ESSAIS ET RECHERCHES

Médiévales 35, automne 1998, pp. 5-8

Didier LETT

DROITS ET PRATIQUES DE L'ADOPTION AU MOYEN ÂGE

L'adoption a-t-elle complètement disparu de l'Occident médiéval ? À lire les synthèses les plus récentes sur cette question, la réponse semble sans ambiguïté : on admet, en effet, que l'institution permettant de créer un lien de filiation entre deux individus se serait éteinte au cours du haut Moyen Âge pour renaître à l'extrême fin du XVIIIᵉ siècle [1]. Cette opinion a pourtant été remise en cause dès 1922 par François Olivier-Martin [2], puis en 1934 par Roger Aubenas [3], qui ont publié des actes d'adoption datant de la fin du Moyen Âge, le premier de la région parisienne, le second de la Provence. En 1935, Paul Gonnet examinait des contrats d'adoption dans les archives hospitalières de Lyon au XVIᵉ siècle [4]. Tout récemment, Franck Roumy a montré comment romanistes et canonistes, entre le XIIᵉ et le XVIᵉ siècle, ont fait vivre le droit de l'adoption dans un contexte chrétien [5] et Kristin Elisabeth Gager a étudié de nombreux contrats d'adoption parisiens datant des XVIᵉ et XVIIᵉ siècles [6]. Autant de travaux, déjà anciens ou très récents, qui nous invitent à reconsidérer l'idée d'une « longue éclipse » de l'adoption entre 800 et 1800 [7]. Dans l'Occident médiéval, celle-ci se marginalise, prend des formes diverses qui ne sont plus celles de l'Antiquité, mais ne disparaît pas pour autant.

Pour bien saisir l'originalité de l'adoption médiévale, il convient succinctement de rappeler les principales caractéristiques de cette institution à l'époque

1. Voir J. GOODY, *L'Évolution de la famille et du mariage en Europe*, Paris, 1985, p. 58-59, pour qui l'Église aurait empêché adoption et divorce par souci de « capter les héritages » : « Pour survivre et prospérer, écrit Jack Goody, l'Église devait accumuler des biens et, par voie de conséquence, acquérir une emprise sur leurs modes de transfert d'une génération à l'autre » (p. 221) ; voir aussi la synthèse historique la plus récente sur la question en France, J.-P. GUTTON, *Histoire de l'adoption en France*, Paris, 1993.

2. F. OLIVIER-MARTIN, *Histoire de la coutume de la ville de Paris*, 2 vol., Paris, 1922, t. I, p. 151.

3. R. AUBENAS, « L'Adoption en Provence au Moyen Âge », *Revue historique de droit français et étranger*, t. XIII, 1934, p. 700-726.

4. P. GONNET, *L'Adoption lyonnaise des orphelins légitimes (1536-1793)*, thèse de droit, Paris, 1935.

5. Fr. ROUMY, *L'Adoption dans le droit savant du XIIᵉ au XVIᵉ siècle*, Paris, 1998.

6. K. E. GAGER, *Bloody Ties and fictive Ties. Adoption and Family Life in Early Modern France*, Princeton, 1996. Pour des mentions d'actes d'adoption dans la France du Moyen Âge tardif, voir C. BÉCHU, « Une typologie des actes notariés du XVᵉ siècle : l'exemple du minutier central des notaires de Paris », *Problèmes de méthodes d'analyse historique de l'activité notariale (XVᵉ-XIXᵉ siècles), Actes du colloque de Toulouse (15-16 septembre 1990)*, J.-L. LAFFONT dir., Toulouse, 1991, p. 75-86 ; Fr. AUTRAND, « "Tous parens, amis et affins" : le groupe familial dans le milieu de robe parisien au XVᵉ siècle », *Commerce, finances et société (XIᵉ-XVIᵉ siècles)*, textes réunis par Ph. CONTAMINE, Th. DUTOUR et B. SCHNERB, Paris, 1993, p. 355.

7. J.-P. GUTTON, *op. cit.*, p. 9.

romaine. L'adoption antique, on le sait, est un mode courant d'intégration dans une famille, permettant de modifier l'ordre des héritiers ou la trajectoire du patrimoine et d'assurer la continuité des cultes familiaux. Le droit romain distingue deux types de procédures : l'adrogation et l'adoption (ou *datio in adoptionem*). Dans le cas de l'*adrogatio*, l'adopté demeure *sui juris* (il conserve le droit d'accomplir librement des actes juridiques) : il se place volontairement sous la *potestas* d'une autre personne. Dans le cas de l'*adoptio*, il est transféré sous l'autorité d'un *pater familias*, avec l'accord du père naturel. Les sources littéraires témoignent cependant d'une autre pratique : l'adoption testamentaire permettant, à la mort du testateur, de transmettre un nom et des biens matériels à un héritier ; cette adoption, contrairement aux deux autres, est permise aux femmes. Au cours du Bas Empire, sous l'effet des profondes mutations qui affectent les pratiques conjugales et familiales, les lois sur l'adoption se modifient : il est désormais possible d'adopter des femmes à l'âge adulte et ces dernières peuvent elles-mêmes adopter[8]. Dans le Code Justinien, l'*adoptio* n'entraîne plus nécessairement la *patria potestas* et un écart d'âge d'au moins dix-huit ans entre l'adoptant et l'adopté est exigé. Le droit byzantin apparaît, à bien des égards, comme un conservatoire de l'adoption du Bas Empire. Ce qui n'empêche pas un certain nombre d'innovations, comme le montre Constantin G. Pitsakis : extension du droit d'adopter à toutes les personnes sans enfants, confusion de plus en plus grande entre *adoptio* et *adrogatio* et essor des rites chrétiens dans la cérémonie de l'adoption.

En Occident, au cours du haut Moyen Âge, période d'« inflation des liens de parenté »[9], l'adoption est présente dans le droit romain comme dans le droit barbare (Loi salique, Bréviaire d'Alaric, formules de Tours ou formulaire de Marculf). Dans les sociétés germaniques, qui ne connaissent pas le testament, des actes entre vifs, assimilés à des adoptions *in hereditatem*, autorisent un individu à transférer tout ou partie de son patrimoine à un héritier. C'est le cas chez les Lombards, avec la procédure appelée *thinx* ou *garethinx* et, chez les Francs, avec celle de l'« affatomie », étudiée par Emmanuelle Santinelli qui souligne la très forte ritualisation de la cérémonie et montre que cette institution, comme l'adoption romaine, crée ou renforce les alliances et modifie la trajectoire du patrimoine[10].

Anita Guerreau-Jalabert nous aide à replacer l'adoption dans un système où la chrétienté est pensée comme une nouvelle parenté, où les membres sont spirituellement des frères, fils de Dieu. Au sein de cette nouvelle structure, l'adoption de l'homme par Dieu, engendrement parfait puisque sans relations charnelles, devient une référence essentielle. Un champ lexical existe (le verbe *adoptare*, le substantif *adoptio* et l'adjectif *adoptivus*) mais il s'applique également à d'autres pratiques[11], désignant, en particulier, le lien entre parrain et filleul. Pour exprimer la parenté spirituelle, l'Église utilise le vocabulaire de l'adoption afin de mettre en valeur la fiction de filiation.

Selon Franck Roumy, lorsque les juristes médiévaux évoquent l'adoption comme une feinte de filiation, c'est moins à la parenté spirituelle qu'ils se réfèrent qu'à la parenté biologique. Il étudie la maxime aristotélicienne « l'adop-

8. Le premier exemple connu date de 291 ap. J.C. Il concerne une femme ayant perdu ses enfants.

9. B. JUSSEN, *Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalter*, Göttingen, 1991, p. 36 sq.

10. Cette procédure d'*adoptio in hereditatem* se maintient au moins jusqu'au XIIIe siècle dans les provinces ibériques au travers d'actes dits de *perfiliatio* : voir Fr. ROUMY, *op. cit.*, note 84, p. 63.

11. Les termes *adoptivus, adoptio, adoptare* peuvent désigner également les liens qui unissent l'enfant placé en *fosterage* à son protecteur ou père social.

tion imite la nature » *(Adoptio naturam imitatur)* et sa postérité dans le droit médiéval du XIIe au XVe siècle, due en grande partie à l'essor de la philosophie naturaliste. La volonté d'imiter la nature explique ainsi l'obligation d'une différence d'âge d'au moins dix-huit ans entre l'adopté et l'adoptant et la nécessité pour ce dernier d'avoir la faculté d'engendrer. C'est pourquoi les castrats, les eunuques ou les impuissants, en capacité d'adopter à Rome, ne le peuvent plus dans le droit savant médiéval.

Dans les vastes compilations juridiques espagnoles du XIIIe siècle (*Partidas* castillanes, *Furs* valenciens et Coutume de Tortosa), étudiées par Juan Vicente Garcia Marsilla, l'influence du droit romain apparaît très forte et, par conséquent, les références à l'adoption sont fréquentes[12]. Mais le législateur ibérique adapte la vieille institution romaine aux conditions sociales et culturelles du XIIIe siècle ; actualisation qui se traduit par des écarts parfois importants d'une coutume à l'autre. Ainsi, tandis qu'à Valence le droit d'adopter est strictement réservé à ceux qui n'ont pas de descendance légitime, en Castille et en Aragon il est ouvert à un homme déjà pourvu d'enfants naturels.

Si l'on se tourne vers Florence à la fin du Moyen Âge, on se rend compte que l'*adoptio* et l'*adrogatio* sont exceptionnelles. Dans son étude sur le *jus commune* de la ville toscane, Thomas Kuehn détecte de nombreux « adoptés » mais qui sont, en réalité, des individus « confiés » à une famille, tels les enfants issus de l'Hôpital des Innocents. Comme le mariage « en gendre », l'adoption semble impossible à Florence où il est toujours très difficile d'intégrer un étranger à la famille[13].

Les constructions intellectuelles des juristes et les modifications qu'ils font subir à l'institution romaine attestent une vie de l'adoption dans le droit qui témoigne d'une pratique. En effet, des modèles d'actes d'adoption ont été repérés dans les formulaires notariaux de nombreux pays d'Europe des XIIIe et XIVe siècles, destinés à aider les praticiens[14]. Les coutumiers de la même époque y consacrent des chapitres entiers. Certes, les actes sont rares, isolés et tardifs, mais il en existe dans diverses régions d'Occident et pas seulement, comme le pensait Roger Aubenas, dans les pays de droit écrit fortement influencés par le droit romain. Philippe Maurice constate la faiblesse du nombre d'actes d'adoption dans le Gévaudan entre 1381 et 1481 mais précise, à juste titre, que « face à l'ensemble des faits sociaux qui justifient la rédaction d'un acte notarié (mariages, testaments, tutelle et curatelle), l'adoption ne peut prendre qu'une part infime, non parce qu'elle est rejetée, mais parce qu'elle est logiquement moins fréquente que les contrats de vente, les contrats de mariage... ». En Gévaudan, les procédures employées pour l'adoption sont très voisines de celles utilisées pour la donation d'enfants bâtards par la mère au père et, plus généralement, de celles en usage dans les cas de donation et de réception d'enfants illégitimes. Pour clore ce dossier, nous avons reproduit certains de ces actes gabalitains (Philippe Maurice), ainsi que des actes de la pratique sicilienne datant de la fin du Moyen Âge, eux aussi inédits (Henri Bresc et Béatrice Pasciuta).

Dans le droit comme dans la pratique, l'adoption apparaît donc bien attes-

12. Dans la très grande majorité des compilations de droit européen médiéval, la rubrique « adoption » est réalisée à partir du titre *De adoptionibus et emancipationibus* qui se trouve dans le *Digeste* 1, 7.

13. Voir aussi Ch. KLAPISCH-ZUBER, « L'adoption impossible dans l'Italie de la fin du Moyen Âge », dans *Adoption et fosterage*, M. CORBIER dir., *Actes du colloque de l'Institut Finlandais, 4 et 5 Juin 1993* (à paraître). Je remercie vivement Christiane Klapisch de m'avoir permis de prendre connaissance de cette contribution avant sa parution.

14. Voir Fr. ROUMY, *op. cit.*, p. 189-198.

tée au Moyen Âge mais ses formes et ses mobiles ont changé sous l'effet de la modification des structures de parenté. En effet, l'adoption, qui, dans l'Antiquité, était avant tout un moyen pour un homme d'accéder à la *patria potestas* sur un individu, devient une pratique réservée aux hommes et aux femmes qui n'ont pas de descendants, un remède, une consolation, un moyen de devenir père d'un enfant légitime. À cet égard, il est significatif que la procédure de l'adoption ressemble – voire s'assimile – à celle de la légitimation, dans les actes notariés comme dans le droit savant. Il semble donc tout à fait opportun d'établir un lien entre les changements médiévaux relatifs à l'adoption et ceux qui affectent la paternité, qui ne se définit plus comme la volonté d'un homme de se constituer père mais par l'engendrement d'enfants légitimes dans le mariage [15]. On peut se demander finalement si les profondes mutations que subit l'adoption au Moyen Âge n'ont pas permis le passage d'une pratique romaine où seuls comptaient les intérêts de l'adoptant et de sa famille à celle, contemporaine, où l'intérêt de l'adopté est toujours mis en avant par le législateur.

Didier Lett, Université de Versailles Saint-Quentin-en-Yvelines, UFR de Sciences sociales et des Humanités, 47, Boulevard Vauban, F-78047 Guyancourt Cedex

15. Voir *Être père à la fin du Moyen Âge*, D. Lett dir., *Cahiers de Recherches Médiévales (XIIIe-XVe siècles)*, nº 4, 1997.

Médiévales 35, automne 1998, pp. 9-18

Emmanuelle SANTINELLI

CONTINUITÉ OU RUPTURE ?
L'ADOPTION DANS LE DROIT MÉROVINGIEN

L'adoption est un phénomène essentiel et permanent dans toute l'histoire de l'Antiquité romaine, ce qui explique la place importante qui lui est accordée dans la législation. À tel point que, selon Paul Veyne, les liens du sang comptaient moins que les liens d'élection puisque, explique Jean-Pierre Neraudau, les liens créés par la *patria potestas* étaient plus forts que ceux du sang, et ce sont eux qui fondaient la famille[1]. L'importance et la fréquence (quoique difficile à évaluer[2]) de cette pratique à l'époque romaine expliquent qu'un certain nombre d'historiens se soient intéressés à la question[3], du moins pour la période classique (IIe s. av. J.C.-IIIe s. ap. J.C.), mieux éclairée par la documentation. De ces différentes études, il ressort que les Romains pratiquaient quatre types d'adoption : aux deux formes reconnues et codifiées par les juristes (l'*adoptio* et l'*adrogatio*) qui entraînaient et organisaient le transfert d'un individu dans la *potestas* d'un nouveau *pater*, il faut ajouter deux formes extra-légales (adoption testamentaire et prise en charge d'un *alumnus*), attestées par les sources littéraires et les inscriptions. Le recours à l'une de ces formes d'adoption pouvait répondre à plusieurs objectifs : assurer la pérennité de la lignée, organiser les successions selon des convenances personnelles, en modifiant l'ordre des filiations ou, comme le mariage, créer des liens de solidarité entre deux familles.

Cependant, l'opinion traditionnelle, avec plus ou moins de nuance, veut que l'adoption n'existe plus, ou presque plus, au Moyen Âge[4], du fait de la place prise par l'Église qui l'aurait fait quasiment disparaître en Europe Occidentale pendant

1. Ph. MOREAU, « Pères et fils adoptifs à Rome », *L'Histoire*, 196, févr. 1996, p. 48. M. D'ANGÉLY, *De l'adoption en droit romain et en droit français*, Paris, 1877, p. 7. P. VEYNE, « La famille et l'amour sous le Haut Empire romain », *Annales ESC*, 33, 1978, p. 36. J.-P. NERAUDAU, *Être enfant à Rome*, Paris, 1984, p. 159.

2. Y. THOMAS, « À Rome, pères citoyens et cité des pères (IIe s. av. J.C.-IIe s. ap. J.C.) », dans A. BURGUIÈRE, Ch. KLAPISCH-ZUBER, M. SEGALEN, F. ZONABEND dir., *Histoire de la famille*, t. I, Paris, 1986, p. 196 ; Ph. MOREAU, « Les adoptions romaines », *Droit et cultures*, 23, 1992, p. 13, se demande si l'adoption légale n'avait pas une place limitée en tant que fait social, dans la mesure où nous ne disposons que de peu de cas concrets.

3. Notamment M. CORBIER, « Construire sa parenté à Rome », *Revue historique*, 575, juillet-septembre 1990, p. 3-36 ; EAD, « Divorce and adoption as Roman familial strategies » (le divorce et l'adoption en plus), dans B. RAWSON éd., *Mariage, divorce and children in ancient Rome*, Oxford, 1991, p. 47-78 ; Ph. MOREAU, « Les adoptions... », *loc. cit.*, p. 13-35 ; sans compter tous les ouvrages généraux qui consacrent au moins un paragraphe à la question.

4. M. D'ANGÉLY, *op. cit.*, p. 123 et 130 ; il est d'ailleurs significatif que cette thèse qui étudie *l'adoption en droit romain* <u>et</u> *français* consacre 120 pages à l'adoption en droit romain et 5 pages au Moyen Âge ; P. VIOLLET, *Histoire du droit civil français*, Paris, 1893, p. 486-487 ; A. GUERREAU-

près de quinze cents ans[5]. Ce point de vue mérite d'être nuancé. Certes, l'adoption n'est plus pratiquée avec les mêmes procédures ni les mêmes objectifs qu'à l'époque du Haut Empire. Mais les sources attestent que l'on sait toujours, au début du Moyen Âge, du moins dans les milieux cultivés gallo-, hispano- ou italico-romains, ce qu'était l'adoption romaine. Le Bréviaire d'Alaric (506), abrégé du code Théodosien et de divers traités de droit romain, reprend les paragraphes 98 à 107 du premier livre des *Institutiones* de Gaius qui portent sur l'adoption[6]. Par ailleurs, Isidore de Séville (562-636) donne dans le livre IX de ses *Étymologies*, fruit de la compilation[7], la définition de l'adoption telle qu'elle avait été établie par les juristes romains[8]. Mais aucune source ne nous révèle explicitement si celle-ci était toujours pratiquée. En revanche, le *Pactus legis salicae* et les formulaires attestent l'existence d'une forme d'adoption qui s'en rapproche, l'*adoptio in hereditatem*, confirmée par les sources narratives. Il convient donc de définir les caractéristiques et les spécificités de cette forme d'adoption.

L'affatomie de la loi salique

Les lois barbares, destinées aux populations germaniques, apprises par cœur par des spécialistes et transmises oralement de génération en génération jusqu'au Ve siècle, sont progressivement mises par écrit, ce qui nous permet d'avoir une idée des formes d'adoption pratiquées par les peuples germaniques, tout en sachant que ces derniers, au contact des populations romaines depuis déjà plusieurs siècles, en ont subi les influences. À ce niveau, le *Pactus legis salicae* est la loi la moins empreinte d'influence romaine.

Or l'examen attentif de l'ensemble de ces lois ne révèle l'existence de formes d'adoption que dans le droit franc et lombard. Les lois wisigothe, burgonde, alamane, bavaroise et anglo-saxonnes restent muettes sur le sujet. Chez les Francs, l'adoption légale est envisagée sous la forme de l'affatomie, c'est-à-dire d'une « institution contractuelle d'héritier »[9], la loi ripuaire assimilant cette pratique à une adoption *in hereditatem (adoptare in hereditate vel adfatimi)*[10]. Le titre 46 du *Pactus* décrit précisément les différentes modalités à accomplir pour la réalisation de celle-ci[11], ainsi que la procédure à suivre en cas de contestation[12]. L'affatomie se fait en quatre étapes, étalées sur plusieurs mois. La première se déroule au *mallus*, l'assemblée des hommes libres où se rend la justice, convoquée au niveau local par le *thunginus* ou le centenier qui doit y paraître avec son bouclier. Celui qui veut réaliser l'affatomie doit alors en dési-

JALABERT, « La parenté dans l'Europe médiévale et moderne : à propos d'une synthèse récente », *L'Homme*, 110, avril-juin 1989, p. 75, analysant les pages 80-82 de J. GOODY, *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*, Paris, 1985 ; A. GUERREAU-JALABERT, « *Spiritus* et *caritas*. Le baptême dans la société médiévale », Fr. HÉRITIER-AUGÉ et E. COPET-ROUGIER dir., *La parenté spirituelle*, Paris, 1995, p. 174, se référant à la définition de l'adoption que donne le *Dictionnaire du droit canonique*, publié sous la direction de R. NAZ, Paris, 1942, t. I, p. 216.

5. M. CORBIER, « Construire... », *loc. cit.*, p. 5 ; EAD, « Divorce... », *loc. cit.*, p. 48 : l'adoption aurait ensuite été réintroduite après la Révolution ; J. GOODY, *op. cit.*, p. 77.

6. *Lex Romana Visigothorum*, G. HAENEL éd., Leipzig, 1849 ; GAIUS, *Institutiones*, P. KRUGER et G. STUDEMUND éd., 4e éd., t. I, p. 24-25, Berlin, 1900.

7. ISIDORE DE SÉVILLE, *Étymologies, Livre IX*, M. REYDELLET éd. et trad., Paris, 1984, p. 10.

8. *Ibid.*, V, 20, p. 194-5.

9. Ch. GALY, *La famille à l'époque mérovingienne*, Paris, 1901, p. 312.

10. *Lex Ribuaria*, F. BEYERLE et R. BUCHNER éd., *MGH, LL*, III, 2, Hanovre, 1954, 50, p. 101.

11. *Pactus legis salicae*, K. A. ECKHARDT éd., *MGH, LL*, IV, 1, Hanovre, 1962, 46 : *de acfatmire*, 1 à 3, p. 176-178.

12. *Pactus legis salicae*, *op. cit.*, 46, 4 à 6, p. 179-181.

gner le bénéficiaire, en lui jetant le fétu en signe d'abandon, et lui dire quelle part de sa fortune il souhaite lui donner[13]. La seconde étape se passe dans la maison du donateur, où le bénéficiaire reçoit au moins trois hôtes qu'il nourrit. En présence de témoins, il reçoit *in potestate sua* ce que le donateur s'est engagé à lui donner[14]. La troisième étape se fait soit en présence du roi, soit dans un *mallus* légitime. Le bénéficiaire doit alors rendre au donateur ce que celui-ci lui a remis auparavant, et recevoir le fétu[15]. Enfin, dans une dernière étape, au cours d'un *mallus* de même nature, qui doit être réuni dans un délai de douze mois, le donateur jette à nouveau le fétu à celui qu'il a désigné comme héritier, et lui donne exactement ce qu'il lui avait promis[16]. La loi prévoit ensuite qu'en cas de contestation, les intéressés devront produire le témoignage de trois témoins différents pour chacune des trois étapes où le donataire remet sa fortune, en totalité ou en partie, à celui qu'il a désigné comme son héritier (étapes 1, 2, et 4).

L'affatomie implique donc une, ou plutôt plusieurs, cérémonies publiques[17], dans lesquelles interviennent le roi ou ses représentants. Le geste, notamment le jet du fétu, et la parole y jouent un rôle central, ce qui en fait un acte très probablement d'origine germanique et non d'influence romaine[18]. Cela expliquerait peut-être sa disparition des lois wisigothe et burgonde davantage romanisées, à moins que cela ne soit une coutume spécifiquement franque et lombarde, inconnue des autres peuples germaniques. Le *Pactus* ne précise pas ce que devient la nature des relations entre le donateur et son héritier, mais il apparaît clairement que l'acte prend effet du vivant du donateur, d'une façon définitive au profit de celui qui a été choisi pour héritier. Par ailleurs, le rituel utilisé laisserait supposer qu'en échange de l'héritage promis, l'héritier désigné accepte de prendre en charge, dès ce moment, la maison de son « père adoptif », et s'engage à y rester et à y recevoir les hôtes, c'est-à-dire à y accomplir les devoirs du maître de maison[19]. L'héritier acquiert en tous les cas les mêmes droits à l'héritage qu'un fils naturel[20]. L'affatomie se distingue donc très nettement du testament qui ne prend effet qu'au jour du décès et qui est révocable du vivant de son auteur[21].

La loi ripuaire, plus tardive, prévoit une procédure beaucoup plus simple, et apporte quelques compléments d'information sur les modalités de cette forme

13. *Pactus legis salicae, op. cit.*, 46, 1 : *Hoc convenit observare, ut thunginus aut centenarius mallum indicant et scutum in ipso mallo habere debent et (postea) tres homines tres causa (in mallo ipso) demandare debent. Et postea requirant hominem, qui ei non pertineat, et sic festucam in lesum (suum) iacet. Et ipse, in cuius lesum festucam iactavit, dicat verbum, de furtuna sua quantum ei voluerit dare, aut si totam aut mediam furtunam suam, cui voluerit dare.*

14. *Pactus legis salicae, op. cit.*, 46, 2 : *Postea ipse, in cuius lesum festucam iactavit (ipse), in casa ipsius manere et hospites tres (vel amplius) suscipere debet, et de faculta sua, quantum ei datur, in potestate sua habere debet. Et postea ipse, cui istum creditum est, ista omnia cum testibus collectis agere debet.*

15. *Pactus legis salicae, op. cit.*, 46, 3 : *(Et) sic postea aut ante rege aut in mallo legitimo illi, cui furtunam suam deputavit, reddere debet et accipiat festucam.*

16. *Pactus legis salicae, op. cit.*, 46, 3 : *(...) (et) in mallo ipso ante duodecim menses ipsi, quos heredes deputavit, in lesum iactet, nec minus nec maius (et) nisi quantum ei creditum.*

17. Chez les Lombards, l'édit de Rothari prévoit que la donation ne se fasse pas en secret mais en présence d'homme libres pour éviter les contestations ultérieures, C. AZZARA e S. GASPARI éd. et trad., *Le leggi dei Longobardi*, Milan, 1992, c. 172, p. 48.

18. Ch. GALY, *op. cit.*, p. 313.

19. L'édit de Rothari, sur ce point, reste beaucoup plus vague. Il se contente de préciser qu'en cas de nécessité, le donateur, avant de vendre ou de donner en gage une terre, devra demander à celui qu'il a choisi comme héritier s'il veut lui venir en aide, ce qui lui permettrait de conserver de manière intacte le patrimoine, *op. cit.*, c. 173, p. 48.

20. R. LE JAN, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VIIe-Xe siècles). Essai d'anthropologie sociale*, Paris, 1995, p. 237.

21. Ch. GALY, *op. cit.*, p. 314.

d'adoption. Le titre 50 de la loi explique en effet que si quelqu'un n'a pas engendré de fils ou de fille, il a la liberté, selon la loi ripuaire, en présence du roi, d'adopter un héritier ou *adfami(re)*, que cela soit un homme au profit de sa femme, une femme au profit de son époux, ou au profit d'un quelconque parent ou étranger, par acte écrit ou *per traditionem*, et en présence de témoins[22]. L'adoption est alors envisagée uniquement dans le cas où un individu se trouve sans postérité, de manière à ce qu'il puisse se choisir un héritier[23] ; l'héritage serait automatiquement revenu à ses enfants s'il en avait eu, les liens du sang étant primordiaux chez les peuples germaniques, contrairement à ce que considéraient les Romains. On peut déduire, comme c'est le cas chez les Lombards, que le contrat était rompu si le donateur venait, par la suite, à engendrer un fils[24]. Mais la condition d'absence de postérité est la seule exprimée. L'adoption *in hereditatem* semble en effet très libérale, permise aux femmes comme aux hommes, qui disposent d'un libre choix quant à la désignation de l'héritier, conjoint, parent, ou individu extérieur à la parenté, ce qui permettait, comme à l'époque romaine, de renforcer les solidarités familiales par la circulation du patrimoine, et peut-être même des individus.

La pratique de l'affatomie perdure ensuite, puisque le texte du *Pactus* est repris de manière quasiment identique dans la *lex salica*[25], révision carolingienne du *Pactus*, dans un esprit de mise en ordre caractéristique de la période. Mais, nous n'avons aucune source qui donne un exemple concret des différentes étapes nécessaires à la réalisation d'une affatomie telle qu'elle est décrite dans le *Pactus*. En revanche, les formulaires, recueils de modèles d'actes juridiques, y font allusion[26] et ont laissé des exemples d'actes écrits établissant ce type de liens d'adoption *in hereditatem*.

L'*adoptio in hereditatem* dans les formulaires

Douze formules, prévoyant des situations plus ou moins différentes, sont consacrées à cette pratique, dans quatre formulaires : trois dans celui de Marculf (région parisienne, fin VIIe siècle), deux dans celui de Tours (mi VIIIe siècle), deux dans celui de *Merkeliana* (fin VIIIe siècle, région parisienne ou de Tours), quatre dans celui de *Lindenbrogiana* (IXe siècle, Salzbourg)[27], et un dans le supplément de ce dernier, ce qui nous amène à nous interroger sur l'existence d'une géographie de l'adoption. L'élaboration de formules correspond, en effet, à un besoin concret. Les clercs rédigent des modèles d'actes quand leur utilité est reconnue.

À partir de ces formules, plusieurs types d'adoption *in hereditatem* peuvent être distingués et l'on peut les regrouper en deux grandes catégories : ceux qui relèvent de l'*affatinum*, et ceux qui envisagent des obligations réciproques. De la première catégorie relève la donation au dernier vivant entre époux, privés

22. *Lex Ribuaria, op. cit.*, 50, 1, p. 101 : *Si quis procreatione filiorum vel filiarum non habuerit, omnem facultatem suam in presentia regis, sive vir mulieri sive mulier viro seu cuicumquelibet de proximis vel extraneis adoptare in hereditate vel adfatimi(re) per scripturarum seriem seu per traditionem et testibus adhibetis, secundum legem Ribuariam licentiam habeat.*

23. R. LE JAN, *Famille..., op. cit.*, p. 237.

24. L'édit de Rothari prévoit, en effet, la rupture du contrat, si le donateur engendre ensuite un fils légitime, et sa révision, s'il procrée une fille légitime ou un fils illégitime, *op. cit.*, c. 171.

25. *Lex salica*, K. A. ECKHARDT éd., *MGH, LL*, IV, 2, 81 : *De affatumire*, p. 134-139.

26. *MGH, Formulae, op. cit.* : Tours, 23, p. 147-148 : (...) *haec adoptio gestis aligata firma permaneat* ; Lidenbrogiana, 14, p. 276-277 : (...) *per festucam atque per andelangum (...).*

27. Ce formulaire propose les solutions les plus diversifiées et envisage beaucoup plus largement l'intervention de femmes comme donatrices ou bénéficiaires.

d'enfants[28] : chacun des conjoints donne ses biens à l'autre, si celui-ci lui survit, accord qui peut être fortifié par la rédaction de deux lettres d'*adfadimas*[29] et qui prend donc effet à la mort du donateur. Le même terme d'*affatinum* est ensuite employé quand un grand-père, seul ou associé à son épouse[30], donne à ses petits-enfants les biens qu'aurait dû recevoir, à leur mort, leur père[31] ou leur mère[32], si ceux-ci n'étaient eux-mêmes décédés précocement. En effet, en droit franc, les petits-enfants n'héritent pas à la place de leur père ou mère défunts. La part d'héritage qui devait revenir à ceux-ci est partagée entre les frères et sœurs du défunt[33]. Un aïeul peut néanmoins favoriser ses petits-enfants en prévoyant une donation testamentaire en leur faveur[34]. Il les place alors, en termes de succession, au rang qu'occupaient leur père ou leur mère. Le terme *d'affatinum* est enfin utilisé quand un grand-père, accablé par la vieillesse, donne de son vivant, au moment de l'acte, une partie de son patrimoine à celui ou à ceux de ses petits-enfants qui se chargent de lui fournir ce dont il a besoin[35], et qui deviennent donc des héritiers privilégiés. À côté de ces actes d'*affatinum*, qui prévoient le legs d'une partie de l'héritage, voire sa totalité, à un parent, un conjoint ou des petits-enfants, d'autres impliquent de véritables obligations réciproques, voire un transfert de famille.

Ces formules prévoient en effet le cas d'un homme, privé d'enfant, accablé probablement par la vieillesse, et en tous les cas par l'infirmité[36], qui adopte un individu à la place de ses fils[37] (et filles, précise la formule 18 de *Lindenbrogiana)* : son frère dans la formule ci-dessus citée, un étranger *(extraneo homine)* dans les formules 13 de Marculf et 23 de Tours. Cette adoption correspond alors à un contrat, fixé par écrit dans une lettre d'adoption, impliquant des obligations réciproques. Tant que l'adoptant vivra, l'adopté devra lui fournir tout ce dont il a besoin (nourriture, boisson, vêtements, chaussures, couvertures)[38] et cultiver consciencieusement ses terres[39], comme l'aurait fait un fils. En échange, et seulement si l'adopté s'est bien acquitté de ces tâches, l'adoptant fera de lui son successeur, comme si ce dernier avait été engendré par lui. L'adopté recueillera donc l'ensemble de l'héritage et pourra en disposer librement[40]. La formule de Tours, prévoyant l'adoption d'un étranger, précise que celle-ci doit se faire avec le consentement du père naturel, qui a renoncé à sa

28. *MGH, Formulae, op. cit.*, Marculf, II, 7, p. 79-80 ; Lindenbrogiana, 13, p. 276 : *(...) quisquis de eis pare suo in hoc seculo superstes fuerit, omnes res, quas dedit et quas accepit, in suo jure vel domination recipere debeat, habendi, tenendi, dandi, vendendi, commutandi heredibusque suis ad possidendum relinquendi liberam in omnibus habeat potestatem* ; additamenta 1, p. 282.

29. *MGH, Formulae, op. cit.*, Lindenbrogiana, 13, p. 276 : *Propterea has duas epistolas adfadimas uno tenore conscriptas inter se fieri vel firmare rogaverunt, ut nullus quislibet de herebus hac proherebus eorum hanc congruitatem inter eos factam nullo unquam tempore possit irrumpere, sed sicut supra suggerimus, absque ullius contradictione omni tempore firma et stabilis permaneat.*

30. *MGH, Formulae, op. cit.*, Lindenbrogiana, 12, p. 274-5.

31. *MGH, Formulae, op. cit.*, Merkeliana, 24, p. 250 ; Lindenbrogiana, 12, p. 274-5.

32. *MGH, Formulae, op. cit.*, Tours, 22, p. 147 ; Marculf, 10, p. 81-82.

33. R. LE JAN, *Famille..., op. cit.*, p. 233.

34. Comme un père peut le faire en faveur des filles, voir R. LE JAN, *Famille..., op. cit.*, p. 235.

35. *MGH, Formulae, op. cit.*, Marculf, 11, p. 82-83 ; Merkeliana, 25, p. 251 ; Lindenbrogiana, 14, p. 276-277.

36. *MGH, Formulae, op. cit.*, Lindenbrogiana, 18, p. 279 : *(...) pecatis meis facientibus, procreationem filiorum minime habere videor, et mihi paupertas vel infirmitas corporis assidue me obprimere videretur (...).* Marculf, 13, p. 83, et Tours, 23, p. 147 donnent sensiblement les mêmes raisons.

37. *Adoptare in loco filiorum (vel filiarum)* disent les trois formules concernées.

38. *MGH, Formulae, op. cit.*, Marculf, 13, p. 83 : *(...) Dum advixero, victum et vestimentum, tam in dorso quam in lecto, seu calciamentum mihi in omnibus sufficienter inpercias et procures (...).* Lindenbrogiana, 18, p. 279, ne parle pas de couvertures mais ajoute la boisson *(potum)*.

39. *MGH, Formulae, op. cit.*, Tours, 23, p. 147 : *(...) et omnes res meas diligenter excolat (...).*

40. *MGH, Formulae, op. cit.*, Tours, 23, p. 147 : *(...) et post obitum quoque meum, sicut a me*

potestas sur l'individu en question pour que celui-ci puisse se placer sous celle de son nouveau père, en présence de la curie de la cité[41]. On n'est pas loin de l'*adoptio* romaine, mais il faut dire que ce dernier formulaire est largement empreint d'influence romaine.

Finalement, l'adoption, telle qu'elle est présentée dans les formules, apparaît comme un moyen de gérer sa succession, voire de constituer des alliances, tout en se ménageant une « assurance-retraite ». Si l'espérance de vie est faible à cette époque[42], il n'en reste pas moins des cas de longévité plus ou moins importante, ce qui pose le problème de la prise en charge de ceux qui ne sont plus en capacité de subvenir à leur besoin et qui n'ont pas forcément un parent pour le faire. L'adoption pouvait donc, entre autre, pallier cette absence.

L'*adoptio in hereditatem* : une pratique attestée par les sources narratives

Les sources narratives nous donnent un certain nombre d'exemples concrets de cette pratique. Le plus connu est l'adoption de Childebert par son oncle Gontran, mentionnée par Grégoire de Tours et analysée notamment par B. Jussen[43]. Elle est rapportée au livre VII des *Historiae*. En 585, Gontran, devant l'assemblée réunie des hommes libres, déclare que, rien ne lui étant resté de sa postérité à l'exception du fils de son frère, Childebert, celui-ci lui succédera comme héritier dans tout son royaume, tous les autres ayant été exhérédés. Après la cérémonie, Gontran donne un certain nombre de conseils de gouvernement à Childebert, comme un père l'aurait fait à son fils. Au cours du festin qui suit, Gontran exhorte l'armée, en présentant Childebert comme son fils[44]. Dès lors, quand Grégoire de Tours rapporte des paroles que Gontran adresse à Childebert, ou inversement, il fait utiliser à chacun quasi systématiquement les termes respectifs de fils et père pour désigner l'autre[45].

L'accord est ensuite confirmé par le pacte d'Andelot, en 587. Celui-ci prévoit que le survivant des deux rois héritera du royaume de l'autre, si celui-ci est mort sans enfant, et prendra en charge la protection de sa famille (femmes et enfants mineurs)[46] : le pacte ne fait donc, outre régler de vieux contentieux territoriaux, que reprendre les règles de succession prévues par le droit franc à la suite du décès d'un père ou de son fils. Mais le fait que ce pacte ait été mis par écrit

genitus fuisset, ita in omni hereditate mea per hanc epistolam adoptionis sit successurus, vel quicquid de supradictis rebus meis, quantumcumque moriens dereliquero, facere voluerit, iure proprietario, absque repetitione heredum meorum liberam et firmissimam in omnibus habeat potestatem.

41. *MGH, Formulae, op. cit.*, Tours, 23, p. 147 : *(...) ille una cum consensu patris sui in civitate illius cum curia publica de potestate patris naturali discidente et in mea potestate veniente (...).*

42. R. Delort, *La vie au Moyen Âge*, Paris, 1982, p. 55.

43. B. Jussen, *Patenschaft und Adoption im Frühen Mittelalter*, Göttingen, 1991.

44. Grégoire de Tours, *Libri historiarum X*, R. Buchner éd., 2 vol., Berlin, 1979, VII, 33, t. II, p. 134-136 : *(...) rex Gunthchramnus, data in manu regis Childeberti hasta, ait : « (...) Nihil enim, facientibus peccatis, de stirpe mea remansit, nisi tu tantum, qui mei fratres es filius. Tu enim heres in omni regno meo succede, citeris exheredibus factis ». (...) Tunc indicavit ei quos in consilio haberet, aut spernerit a conloquio, quibus se crederit, (...). Deinde, cum ad convivium convenissent, cohortabatur Gunthchramnus rex omnem exercitum, dicens : « Videte, o viri, quia filius meus Childeberthus iam vir magnus effectus est (...) ».*

45. *Ibid.*, VIII, 13, t. II, p. 174-6 : Childebert, en parlant de Gontran : « je supplie mon maître et père... », et pour Grégoire de Tours, « nul n'ignore que Childebert n'a d'autre père que son oncle et que celui-ci a décidé de ne pas avoir d'autres fils que lui ». L'auteur précise même que « ceux-ci doivent à la fois se soutenir et s'aimer réciproquement », donc avoir de vraies relations père-fils. Même idée exprimée VIII, 3-4, t. II, p. 164 et IX, 11, t. II, p. 246.

46. *Ibid.*, IX, 20, t. II, p. 258-270.

montre la volonté de garantir cet accord, qui est effectivement respecté quand Gontran meurt en 592 : son royaume revient à Childebert[47], et de manière définitive, puisqu'à la mort de celui-ci ses fils se partagent le royaume, la Burgondie revenant à Thierry II[48]. En 585, Gontran a donc choisi de privilégier son neveu Childebert en lui attribuant son héritage et en exhérédant son autre neveu, le jeune Clotaire. Les raisons en sont probablement politiques. Gontran vient d'échapper à une tentative d'assassinat organisée par Frédégonde et doit faire face aux prétentions de Gondovald, alors qu'il a une soixantaine d'années et se trouve sans descendance. Il décide donc de s'allier à Childebert, devenu majeur cette année-là sous la forme d'une adoption légale, ce qui n'avait pas été le cas quelques années auparavant quand Gontran avait pris Childebert sous sa protection.

En 577, selon Grégoire de Tours, Gontran avait, en effet, fait venir son neveu Childebert pour lui proposer la paix : il lui aurait expliqué qu'étant resté sans enfants[49], il souhaitait que Childebert devînt un fils pour lui. Il plaça ensuite sur son trône Childebert, alors âgé de sept ans, et lui livra tout le royaume de son père en disant : « qu'un même bouclier nous protège et qu'une même lance nous défende »[50]. Par ailleurs, il s'était engagé, si un jour il avait des fils, à considérer Childebert au même titre que l'un d'eux pour que l'amitié qu'il venait de lui promettre demeurât entre eux. Les Grands de Childebert firent ensuite les mêmes promesses en son nom[51], dans la mesure où celui-ci était mineur[52]. La cérémonie s'était terminée par un festin et l'échange de cadeaux[53]. Bien que soit employé ici aussi le terme de fils, il ne s'agit pas d'une adoption légale. Gontran, en cette année 577, se trouve sans postérité alors qu'il a plus de cinquante ans mais n'exclut pas la naissance ultérieure d'un fils. Il se contente donc de prendre sous sa protection son neveu Childebert, orphelin de père depuis deux ans, comme il le fera ensuite, en 584, pour son autre neveu, Clotaire II, à la demande de Frédégonde devenue veuve[54]. À la mort de ses deux frères, Gontran est devenu le chef de la famille : il détient le *mund* sur les membres de celle-ci et peut donc exercer légitimement son pouvoir sur les royaumes voisins[55]. Par ailleurs, il se pose en arbitre[56] dans le conflit qui oppose les deux veuves de ses frères, Brunehaut et Frédégonde, qui cherchent à consolider le pouvoir de leur fils dans leur royaume respectif. Pour Grégoire de Tours, il n'y a aucun doute, Gontran est devenu le père des deux fils de ses frères, Sigebert et Chilpéric, qu'il a adoptés[57]. Mais cette adoption ne consiste pour Gontran qu'à accorder à ses neveux une protection toute paternelle, une *defen-*

47. *The fourth book of the chronicle of Fredegar, with its continuation*, J. M. WALLACE-HADRILL éd. et trad., Oxford, 1960, 14, p. 10 : *(...) ipse rex moritur (...) Regnum eiusdem Childebertus adsumsit (...)*.

48. *Ibid.*, 16, p. 11.

49. Gontran a en effet perdu ses deux fils, victimes d'une maladie subite : GRÉGOIRE DE TOURS, *op. cit.*, V, 17, t. I, p. 308.

50. GRÉGOIRE DE TOURS, *op. cit.*, V, 17, t. I, p. 308 : *(...) Gunthchramnus rex ait : « Evenit inpulso peccatorum meorum, ut absque liberis remanerem, et ideo peto ut hic nepus meus mihi sit filius ». Et inponens eum super cathedram suam, cunctum ei regnum tradedit, dicens : « Una nos parma protegat unaque hasta defendat »*.

51. *Ibid.*, V, 17, t. I, p. 308 : *« (...) Quod si filios habuero, te nihilhominus tamquam unum ex his reputabo, ut illa cum eis tecumque permaneat caretas, quam tibi te hodie pollicior, teste Deo ». Proceris vero Childeberthi similiter pro eodem polliciti sunt.*

52. Ch. GALY, *op. cit.*, p. 319.

53. GRÉGOIRE DE TOURS, *op. cit.*, V, 17, t. I, p. 310 : *Et manducantes simul atque bibentes dignisque se muneribus honorantes, pacifici discesserunt (...)*.

54. *Ibid.*, VII, 4-5, t. II, p. 96.

55. B. JUSSEN, *op. cit.*, p. 67-68.

56. GRÉGOIRE DE TOURS, *op. cit.*, IX, 20, t. II, p. 270.

57. *Ibid.*, VII, 8 et 13, t. II, p. 100 et 104.

sio[58], symbolisée par l'image évoquée lors de la cérémonie : « qu'un seul bouclier nous protège et qu'une seule lance nous défende ». De même, Frédégonde cherche la protection de son beau-frère, en plaçant son tout jeune fils dans les bras de Gontran, en se soumettant elle-même à sa domination, et en lui remettant le royaume de son époux[59]. Gontran exerce en quelque sorte la tutelle sur ses neveux, tutelle qui persisterait même si Gontran avait ensuite des enfants. Comme nous l'avons vu, il ne choisit de prendre définitivement parti pour Brunehaut, en faisant de Childebert son héritier, qu'en 585[60].

Dans ce premier exemple *d'adoptio in hereditatem*, le patrimoine, et donc le royaume, restait dans la même famille[61], ce qui n'est pas le cas dans l'autre exemple d'adoption célèbre, celui de Childebert surnommé de ce fait « l'adopté ». Selon l'opinion traditionnelle, Sigebert III, roi d'Austrasie de 633 à 656, n'ayant pas de fils, aurait adopté, sous la pression de son maire du palais, le Pippinide Grimoald, et fait son héritier, le fils de ce dernier qui adopte alors un nom royal mérovingien, celui de Childebert[62], nom qui présentait un précédent en matière d'adoption[63]. Mais Sigebert a, par la suite, un fils de son épouse Chimnechilde, appelé Dagobert. À la mort du roi, selon le *Liber historiae francorum*, chronique probablement rédigée à Saint-Médard de Soissons au début du VIIIe siècle, par un auteur aux sympathies fortement mérovingiennes et neustriennes[64], Grimoald fait tonsurer le jeune Dagobert et l'envoie en Irlande, de manière à placer son fils seul sur le trône d'Austrasie[65]. Childebert l'adopté règne ainsi de 656 à 662. Mais Ian Wood se montre sceptique quant à cette adoption, attestée par le qualificatif *adoptivus* placé à la suite du nom de Childebert dans les catalogues royaux élaborés à l'époque carolingienne[66] et explicitée uniquement par une source plus tardive[67], la *Vita Sigebertis regis*, rédigée par Sigebert de Gembloux au début du XIIe siècle[68] : s'agissait-il de justifier *a posteriori* l'usurpation alors réalisée par les Pippinides à leur profit[69] ? Quoi qu'il en soit, les choses rentrent rapidement dans l'ordre puisque, quelques années plus tard, les Neustriens, probablement soutenus par certains Austrasiens supportant mal la puissance accrue des Pippinides, éliminent Grimoald, puis Childebert. Dès 662, c'est à nouveau un Mérovingien qui est sur le trône d'Austrasie[70].

Matthias Becher, peu convaincu par cette version des faits qui présente de nombreuses contradictions, propose l'hypothèse selon laquelle Childebert aurait été le fils de Sigebert III et qu'il aurait été adopté par Grimoald, et non

58. B. JUSSEN, *op. cit.*, p. 66.

59. GRÉGOIRE DE TOURS, *op. cit.*, VII, 5, t. II, p. 96.

60. *Ibid.*, VII, 33, t. II, p. 134. Cela n'empêche pas Gontran de tenir ensuite Clotaire sur les fonts sacrés, et ainsi d'en faire son fils spirituel par la grâce du baptême, ce qui provoque le mécontentement de Childebert (X, 28, t. II, p. 390-392).

61. R. LE JAN, *Famille...*, *op. cit.*, p. 243.

62. R. LE JAN, *ibid.*, p. 192, montre le rôle du nom dans le système de la transmission du pouvoir royal.

63. R. GERBERDING, *The Rise of the Carolingians and the Liber historiae Francorum*, Oxford, 1987, p. 48.

64. *Ibid.*, p. 159 et 66.

65. *Liber historiae Francorum*, B. KRUSCH éd., *MGH, SSRM*, II, 43, p. 316 : *(...) defuncto Sighiberto rege, Grimoaldus filium eius parvolum nomine Daygobertum totundit Didonemque Pectavensem urbis episcopum in Scocia peregrinandum eum direxit, filium suum in regno constituant.*

66. R. GERBERDING, *op. cit.*, p. 49 ; L. LEVILLAIN, « La succession d'Austrasie au VIIe siècle », *Revue historique*, 112, 1913, p. 67.

67. I. WOOD, *The merovingian kingdoms (450-751)*, Londres-New York, 1994, p. 222.

68. R. GERBERDING, *op. cit.*, p. 48. SIGEBERT DE GEMBLOUX, *S. Sigeberti regis vita*, *P.L.*, 87, col. 303-314, c. 15, col. 312.

69. *Ibid.*, p. 49.

70. N. GAUTHIER, *L'évangélisation des pays de la Moselle. La province romaine de Première Belgique entre Antiquité et Moyen Âge (IIIe-VIIIe siècle)*, Paris, 1980, p. 262-265.

l'inverse[71]. Grimoald, à qui on ne connaît pas d'autre fils, aurait adopté Childebert, après la mort de Sigebert, en en faisant son héritier, sans que Childebert perde ses droits à l'héritage paternel. Cette adoption permettait au maire du palais austrasien de continuer à gouverner en disposant d'arguments légaux face aux prétentions de Chimnechilde à exercer la régence au nom de son fils Dagobert[72]. Mais peu importe finalement que cette adoption ait été réalisée par Sigebert ou Grimoald. Ce qui est intéressant pour notre propos, c'est qu'il y ait pu y avoir transmission de l'héritage d'un mérovingien à un Pippinide, ou l'inverse, par l'intermédiaire de l'adoption.

L'adoption *in hereditatem* peut donc être pratiquée, à la tête du *regnum*, en l'absence d'héritier direct. Gontran y a recouru, et peut-être Sigebert III à moins que cela ne soit Grimoald. Par la suite, les sources n'offrent plus d'exemple de rois sans postérité l'utilisant, pas même les maires du Palais en leur nom ou à leur propre profit : à la mort de Clovis IV (695), c'est son frère Childebert III qui monte sur le trône. Il faut dire que les candidats potentiels étaient peu nombreux, et qu'il n'y avait donc pas lieu d'en privilégier un. Quant aux Pippinides, il y a toujours eu, aux générations suivantes, des fils ou des petits-fils pour récupérer l'héritage.

L'adoption persiste donc à l'époque mérovingienne, mais le droit franc ne la mentionne que sous la forme de l'adoption *in hereditatem*, ou affatomie. Cette forme reste probablement marginale, même si les sources attestent sa pratique par les rois, voire peut-être par les maires du palais, et si, par ailleurs, l'existence de formules semble prouver qu'elle était pratiquée dans le reste de la population, du moins au sein de l'aristocratie où il y avait des intérêts successoraux et politiques en jeu. La période suivante, pourtant mieux éclairée par les sources et notamment les cartulaires, ne nous a laissé que très peu d'actes mentionnant cette pratique[73]. Ces conclusions appellent cependant quelques nuances. Tout d'abord, le *Pactus legis salicae* ne contient probablement pas toute la loi salique, ce qui explique le recours aux *rachimbourgs*, hommes libres qui connaissent la loi et sont capables de la préciser ou d'en combler les lacunes. En outre, Norbert Rouland fait remarquer, à juste titre, qu'à côté du droit public officiel, il existe, dans toute société, un « droit » caché, influencé par la morale et la religion, qui règle les comportements de la vie quotidienne et qui a par conséquent autant, voire plus, d'importance que le premier[74], ce qui explique que d'autres formes d'adoption apparaissent dans les sources narratives (coupe de barbe ou de cheveux, remise d'armes, *fosterage*[75]) et semblent jouer un rôle beaucoup plus important que l'*adoptio in hereditatem*[76]. Ces formes d'adoption

71. M. BECHER, « Der sogenannte Staatsstreich Grimoalds. Versuch einer Neubewertung », J. JARNUT, U. NONN et M. RICHTER éd., *Karl Martel in seiner Zeit*, Sigmaringen, 1994, p. 126. Parmi ses principaux arguments : les sources mérovingiennes considèrent Childebert comme un vrai Mérovingien ; son nom ne devient pas un tabou, pas plus que celui de Grimoald ; les Mérovingiens n'ont pas décrété la *damnatio memoriae* de Grimoald ; Chimnechilde, veuve de Sigebert III, ne s'élève pas contre Childebert et Grimoald ; les Pippinides reviennent rapidement au pouvoir comme maires du Palais.

72. M. BECHER, *loc. cit.*, p. 136-137.

73. Plusieurs cas d'*adoptio in hereditatem* sont néanmoins attestés au IXe siècle, en Italie, dans le milieu servile, sous la forme de l'*affiliatio*, voir L. FELLER, *Les Abruzzes médiévales. Territoire, économie et société en Italie centrale du IXe au XIIe siècle*, Thèse d'habilitation dactylographiée, soutenue en 1995, p. 509.

74. N. ROULAND, *L'anthropologie juridique*, Paris, 1990, notamment p. 49-50 et p. 68-71.

75. Ces pratiques utilisent le vocabulaire de la parenté, ce qui les assimile à des formes d'adoption.

76. Ce qui explique que ces formes persistent à l'époque carolingienne : en 826, Louis le Pieux

diffèrent en grande partie de celles qui existaient à l'époque romaine, mais leurs finalités sont souvent proches : la recherche d'alliances et de protection, l'aspect charitable étant tout aussi secondaire. Mais, contrairement à l'adoption romaine et à l'affatomie, les formes d'adoption extra-légales de l'époque mérovingienne ne créent pas forcément des droits. Elles déterminent seulement un type de relation spécifique, une *amicitia* librement consentie[77]. Elles s'insèrent dans les stratégies d'alliances qui visent à multiplier les points de rattachement entre les familles. Mais c'est le mariage qui constitue le meilleur support des alliances, en même temps qu'il est un moyen de consolider et d'accroître la puissance individuelle et familiale[78], ce qui explique que l'adoption ne joue à l'époque mérovingienne qu'un rôle secondaire. En revanche, à l'époque carolingienne, les structures de parenté s'adaptent à l'évolution des structures sociales et politiques, et accordent une place grandissante à de nouvelle formes de parenté artificielle, spirituelle ou de nature vassalique[79].

Emmanuelle Santinelli, Université de Valenciennes et du Hainaut-Cambrésis, Faculté des Lettres, Langues, Arts et Sciences Humaines, Le Mont Houy, BP 311, F 59304 Valenciennes Cedex

Continuité ou rupture ? L'adoption dans le droit mérovingien

L'adoption est un phénomène essentiel et permanent dans toute l'histoire de l'antiquité romaine. Elle joue ensuite un rôle secondaire à l'époque mérovingienne, où le mariage constitue alors le meilleur support des alliances entre les familles. Le droit mérovingien ne l'envisage que sous la forme de l'*adoptio in hereditatem* ou affatomie, dont la pratique est attestée par les formulaires et les sources narratives. Mais étant donné le peu d'exemples concrets dont on dispose, le phénomène devait être marginal.

Adoption – *adoptio in hereditatem* – affatomie – Gontran/Childebert – Childebert l'adopté

Continuity or Fracture ? Adoption in Merovingian Law

Adoption was an essential and permanent reality throughout the history of Roman antiquity. Later, during the Merovingian period, adoption came to play a secondary role, as henceforth marriage constituted the main basis for constructing family alliances. Merovingian law saw adoption in the form of *adoptio in hereditatem* or *affatomie*, the practice of which is attested to by documents and narrative sources. However, considering the sparsity of concrete examples which have come down to us, the reality of adoption seems to have been a marginal one.

Adoption – *adoptio in herditatem* – *affatomie* – Gontran/Childebert – Childebert the Adopted

adopte par les armes le roi danois Hérold (voir Ermold le Noir, *Poème sur Louis le Pieux*, E. Faral éd. et trad., Paris, 1932, p. 170, v. 2256-2265 et 188, v. 2488-2489 ; R. Le Jan, « Apprentissages militaires, rites de passage et remises d'armes au haut Moyen Âge », dans *Initiation, Apprentissage, Éducation au Moyen Âge* (Actes du colloque Montpellier novembre 1991), Montpellier, 1993, p. 211-232). Différentes Vies de saints et d'autres sources narratives montrent que le jeune garçon était souvent confié par son père, au moment de l'adolescence, voire avant, à un *nutritor*, qui l'accueillait à sa table et se chargeait de parfaire son éducation militaire (*ibid.*, p. 220). Les différentes traditions de remises solennelles des armes au fils par le père, naturel ou adoptif, se rejoignent dans l'adoubement (*ibid.*, p. 225).

77. De même que le parrainage, voir R. Le Jan, *Famille...*, *op. cit.*, p. 78.

78. *Ibid.*, p. 80, 293, 310-313 et 288.

79. *Ibid.*, p. 314 ; Ead, « The conferring of Weapons and frankish rituals of power : continuity and change in the carolingian period », F. Theuws éd., *Power and rituals in the early Medieval Ages*, Leyde (sous presse).

Médiévales 35, automne 1998, pp. 19-32

Constantin G. PITSAKIS

L'ADOPTION DANS LE DROIT BYZANTIN

Le droit byzantin, droit de l'Empire romain d'Orient de langue grecque – *ius graecoromanum*, selon le terme ancien introduit au XVIe siècle par Johannes Löwenlau (Leunclavius) et repris au XIXe siècle par K. E. Zachariä von Lingenthal et C. W. E. Heimbach dans leurs éditions de textes et leurs ouvrages de synthèse – est un droit essentiellement et fondamentalement « romain », dans cet Empire d'Orient qui se présentait comme la continuation ininterrompue de l'Empire romain unique et universel. En effet, l'Empire d'Orient n'a jamais cessé de pratiquer le droit romain, codifié depuis les IXe-Xe siècles en langue grecque sous les empereurs de la dynastie macédonienne, dans les *Basiliques* ; il n'a donc jamais dû redécouvrir le *Digeste*, car celui-ci a toujours été là, d'abord dans sa version originale, puis, en langue grecque, dans les *Basiliques* et leurs scolies. Or pratiquement tous les textes de la codification justinienne concernant l'adoption sont reproduits dans le titre *ad hoc* des *Basiliques* 33. 1 *(Peri hyiothesiôn)*[1]. La tradition juridique de ces derniers comprend également une série de remaniements privés, dont l'inventaire dit *Tipucitus* (XIe siècle)[2] et, surtout, la *Synopsis Basilicorum Maior* alphabétique (Xe siècle)[3], laquelle, munie aussi de scolies propres et d'appendices, a largement suppléé dans la pratique à l'emploi du texte intégral des *Basiliques*. À cette tradition principale se mêlent des vestiges d'une autre tradition plus ancienne, celle de l'enseignement juridique des antécesseurs et des scolastiques aux VIe-VIIe siècles, tradition en très grande partie perdue mais préservée, à un certain degré, dans des scolies incorporées aux *Basiliques* (scolies dites « anciennes »), et dans des ouvrages comme la paraphrase grecque des *Institutes* par Théophile[4] et une collection quelque peu fantomatique intitulée l'*Epitome*[5].

1. Ce dernier nous est parvenu gravement mutilé : *Digeste* 1.7.1-45 = *Basiliques* 33.1.1-45 ; *Codex* 8.47(48) 1-11 = *Basiliques* 33.1.46-[56] ; *Institutes* 1.11 pr.(?), §§ 1(?)-10 (dans la paraphrase grecque de Théophile) = *Basiliques* 33.1.[57]-60 ; H. J. SCHELTEMA – N. VAN DER WAL, *Basilicorum libri LX*, series A, vol. IV, Groningue-La Haye, 1962, p. 1544-1549.

2. *Tipoukeitos : Librorum LX Basilicorum summarium* ; sur l'adoption : [vol. III], éd. Stephania HOERMAN (*nata* DE STEPSKI-DOLIWA) – E. SEIDL, Cité du Vatican, 1943 (Studi e Testi 107), p. 170-175.

3. Édité par ZACHARIAE dans J. et P. ZEPOS, *Ius Graecoromanum*, Athènes, 1931, vol. V ; sur l'adoption : titre Y. 3 *(Peri hyiothetountôn kai hyiothetoumenon, kai tines dynantai hyiothetein è hyiotheteisthai kai tines ou dynantai)* accompagné de scolies (a)-(g), p. 537-539. Sur cette collection voir surtout N. SVORONOS, *La Synopsis Major des Basiliques et ses appendices*, Paris, 1964.

4. Édité par E. C. FERRINI, *Institutionum graeca paraphrasis Theophilo antecessori vulgo tributa*, vol. I, Berlin, 1884, p. 49-55 = ZEPOS, *op. cit.*, vol. III, p. 28-32.

5. Édité par ZACHARIAE dans ZEPOS, *op. cit.*, vol. IV ; sur l'adoption : titre 5 *(... kai peri hyiothesiôn)* chapitre 9-31, p. 308-312. Sur les problèmes inhérents à cette collection voir, en dernier lieu,

En revanche, l'adoption fait en soi défaut dans la seconde grande tradition législative proprement byzantine, parallèle à la codification des *Basiliques* et pratiquement sa contemporaine, à savoir la tradition qui comprend deux manuels juridiques officiels qui auraient précédé la grande codification, rédigés eux aussi sous les premiers empereurs de la dynastie macédonienne (IX[e]-X[e] siècles) : l'*Eisagogè*, généralement connue sous le nom d'*Epanagogè*, et le *Procheiros Nomos*. Cependant, même dans ces manuels, l'adoption figure surtout dans les rubriques concernant les empêchements de mariage, mais aussi l'émancipation ou la succession héréditaire[6]. Qui plus est, des remaniements privés de ces deux manuels officiels, à savoir l'*Epanagoge aucta* (X[e]-XI[e] siècles) et le *Prochiron auctum* (*ca* 1300) se sont sentis obligés de combler la lacune des originaux, par des textes puisés respectivement dans les *Basiliques* et l'*Epitome*[7].

Les deux traditions se rejoignent, vers la fin de l'histoire de l'Empire d'Orient, dans un manuel privé plutôt modeste, mais célèbre, du XIV[e] siècle, l'*Hexabiblos* de Constantin Harménopoulos (*ca* 1345) : ce recueil a surtout assuré, par sa fortune extraordinaire et sa « longévité » (également par l'intermédiaire de ses propres dérivés postérieurs) la survivance du droit « gréco-romain », et du droit romain tout court, après la chute de l'Empire, dans l'Orient grécophone et orthodoxe, sous la domination ottomane (période dite « post-byzantine ») et pratiquement jusqu'à l'époque moderne ; l'*Hexabiblos* fut même reçue officiellement comme la loi civile de l'État grec moderne (1835), et ceci, au moins nominalement, jusqu'à l'introduction du Code Civil grec en 1946. Or, l'*Hexabiblos*, elle-même en principe un dérivé du *Procheiros Nomos*, contient une section spéciale sur l'adoption (*Peri hyiothesias* : 2.8), puisée dans la tradition des *Basiliques*, par l'intermédiaire de la *Synopsis Maior*[8].

Le droit byzantin de l'adoption est donc fondamentalement un droit romain. Il reprend essentiellement le droit de Justinien, qui, on le sait, avait réformé l'adoption romaine par ses deux constitutions de l'an 530 (*Codex* 8.47.10 et 11). On a fait remarquer que « Justinien, dans sa réforme de l'adoption, ne s'est pas inspiré des traditions romaines », mais qu'« il a tenu compte des usages des régions helléniques de l'Empire. Ce sont eux qu'il a voulu consacrer, aussi bien pour la forme que pour les effets de l'institution »[9].

Or, le droit byzantin (le droit de l'adoption aussi) tout « romain » ou « justinien » qu'il reste, est, cela va sans dire, un droit qui évolue. S'il est donc superflu de reprendre ici les dispositions romaines et justiniennes qui parcourent le droit byzantin de l'adoption et qui en constituent le fondement et le corps

A. SCHMINCK, *Studien zu mittelbyzantinischen Rechtsbüchern*, Francfort-sur-le-Main, 1986 (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 13), p. 109-132.

6. Mentions de l'adoption à propos de l'émancipation : *Eisagogè* 31.5 = *Procheiros Nomos* 26. 1 : éd. ZACHARIAE dans ZEPOS, *op. cit.*, vol. II, p. 330 et 176 respectivement (puisé dans les *Institutes* de Théophile 1. 12 pr. : éd. FERRINI, p. 56 = ZEPOS, vol. III, p. 32) ; repris dans des manuels privés postérieurs : *Epanagoge aucta* 24. 1 (éd. ZACHARIAE dans ZEPOS, *op. cit.*, vol. VI, p. 151) ; *Prochiron auctum* 26.14 (*ibid.*, vol. VII, p. 166) ; *Hexabiblos* 1.17.1 (éd. G. E. HEIMBACH, Leipzig, 1851, p. 184 = C. G .PITSAKIS, Athènes, 1971, p. 89). À propos de la succession : *Eisagogè* 33.24 : éd. ZACHARIAE dans ZEPOS, *op. cit.*, vol. II, p. 337-338.

7. *Epanagoge aucta*, titre 44 (*Peri hyiothesiôn*) : éd. ZACHARIAE dans ZEPOS, *op. cit.*, vol. VI, p. 187-190 ; *Prochiron auctum*, titre 26 (... *kai peri hyiothesiôn*) ch. 21-35 : éd. ZACHARIAE dans ZEPOS, vol. VII, p. 167-169. Le chapitre 12 de ce même titre porte également sur l'adoption (p. 166), puisé dans un manuel privé important du XI[e] siècle, issu des *Basiliques*, l'*Opus iuridicum (Ponèma nomikon)* de Michel Attaliate, ch. I. 5 : éd. L. SGOUTAS dans ZEPOS, *op. cit.*, vol. VII, p. 419.

8. Édité par HEIMBACH, *op. cit.*, p. 316-319 = PITSAKIS, p. 148-149.

9. R. MONIER, *Manuel élémentaire de droit romain*, t. I, Paris, 1947, p. 268. Cf. la remarque de R. J. MACRIDES, « Kinship by Arrangement : The Case of Adoption », *Dumbarton Oaks Papers*, 44, 1990 (« Symposium on the Byzantine Family and Household »), p. 118 n. 96 : « In Byzantium it was Justinianic legislation and not the Church which introduced the greatest changes to adoption ».

principal, nous insisterons plutôt sur les modifications introduites dans ce corps « romain » par la législation et la pratique byzantines, et sur certaines préoccupations particulières de la pensée juridique de Byzance.

La nature de l'adoption

L'idée récurrente que l'on rencontre dans les textes byzantins portant sur l'adoption, est que – selon un précepte provenant des *Institutes* 1.11 § 4 – l'adoption doit imiter la nature, *adoptio naturam imitatur* (grec *hè thesis mimeitai tèn physin*). Comme les romanistes modernes l'ont bien discerné, depuis Justinien, « en partant de cette idée » et « conformément aux conceptions helléniques, on voit [dans l'adoption] un moyen de donner un fils ou une fille aux citoyens qui n'ont pas d'enfants : on a cessé de la considérer comme une institution destinée à augmenter la puissance d'une famille »[10].

Selon ce concept, la distinction principale entre l'adrogation *(adrogatio, arrogatio)* et l'adoption proprement dite *(adoptio)* du droit classique, distinction qui est déjà en recul chez Justinien, l'est bien davantage en droit byzantin propre ; d'autant plus que dans la langue grecque utilisée dans les *Basiliques*, il n'existe pas de termes différents pour distinguer les deux institutions, toutes les deux désignées du même nom général d'adoption *(hyiothesia)*. C'est ainsi que la distinction opérée par le *Digeste* (1.7.1 § 1 : *Quod adoptionis nomen est quidem generale, in duas autem species dividitur, quarum altera adoptio similiter dicitur, altera adrogatio. Adoptantur filii familias, adrogantur qui sui iuris sunt*, Modestin) est rendue dans les *Basiliques* par la simple affirmation que l'on peut adopter soit des personnes *alieni iuris*, soit même des personnes *sui iuris* (*Kai hyiothetountai men hypexousioi, hyiothetountai de kai autexousioi*, *Basiliques* 33.1.1), immédiatement suivie par la seule distinction que « les personnes *alieni iuris* sont adoptées devant les magistrats, tandis que les *sui iuris* le sont de par l'empereur »[11].

La doctrine byzantine n'insiste pas non plus, en général, sur la distinction entre *adoptio plena* et *adoptio minus plena* d'après les catégories élaborées par la doctrine occidentale postérieure. Il n'en reste pas moins que, dans la pratique et dans la conscience byzantines, l'adoption est une institution qui vise désormais, en premier lieu, à la formation d'un lien de paternité et de parenté légales, dans l'interêt surtout de l'adopté, plutôt qu'à établir ou augmenter une *patria potestas* en faveur de l'adoptant – une notion qui d'ailleurs, bien qu'elle subsiste même en droit byzantin, est en train de perdre de son importance. En ce sens, l'adoption byzantine paraît ordinairement correspondre plutôt à une *adoptio minus plena*, selon la catégorisation romaniste occidentale. À ce propos on a cité souvent deux scolies incorporées dans l'*Epanagoge aucta*, auxquelles on a prêté beaucoup et même, paraît-il, trop d'importance. Ce sont, il est vrai, les rares exemples, dans toute cette tradition, d'un type de pensée et d'attitude pragmatique. Aujourd'hui, disent-ils en substance, que les anciens droits de la

10. *Ibid.*, p. 265.

11. *hoi men hypexousioi epi tôn archontôn, hoi de autexousioi epi basileôs, Basiliques* 33.1.2, texte qui cherche à rendre l'exposé, en le simplifiant, beaucoup plus long et assez nuancé de Gaius (*Digeste* 1.7.2 pr.) portant sur l'adrogation et l'adoption et sur leurs procédures respectives. On sait d'ailleurs qu'à la procédure classique de l'adrogation devant les comices par curies, Dioclétien avait déjà substitué une adrogation *per rescriptum principis* (*Codex* 8.47.2 § 1, 8.47.6) ; c'est toujours la procédure en vigueur pour l'adrogation en droit justinien ou pour l'« adoption des *sui iuris* » en droit byzantin : *Basiliques* 33.1.51.

patria potestas (tès archaias hypexousiotètos), à laquelle l'adoption était étroitement liée, ont reculé, que les liens de parenté dans la famille et le droit de la succession ont changé, qu'il n'existe plus de distinction entre agnation et cognation, « pratiquement tout ce qui est de l'adoption dans l'ancien droit a aussi changé » *(schedon de kai ta tès allès dia theseôs syggeneias argei sèmeron, epeidè kai ta tès hyiothesias pantelôs enèllagè)*, au moins tacitement *(siôpèrôs)* : les adoptés ne sont plus sujets à la « servitude de l'ancienne *patria potestas* » *(tèi douleiai tès archaias hypexousiotètos)*, les pères adoptifs ne tirent plus profit des biens des adoptés, mais aussi l'adoption elle-même et les liens familiaux qu'elle crée ne s'éteignent plus avec la dissolution de la *patria potestas* [12].

L'extension du cercle des adoptants

On voit donc que l'adoption byzantine s'éloigne graduellement de la subordination à la notion de *patria potestas* ; cela a entraîné, nous venons de le dire, un déplacement important et un changement de caractère dans l'adoption ; la place prépondérante est réservée maintenant aux nouveaux concepts : l'adoption comme « moyen de donner un fils ou une fille aux citoyens qui n'ont pas d'enfants », surtout dans l'intérêt de l'adopté, par son appartenance légale à une famille, et particulièrement par son droit d'héritage. C'est aussi l'avis des grands canonistes byzantins, du XIIe siècle (Théodore Balsamon) [13] au XIVe siècle (Matthieu Blastarès) [14]. C'est précisément ce nouveau caractère de l'adoption, disjointe maintenant de la *patria potestas* et régie par le précepte *adoptio naturam imitatur*, qui a permis une extension importante du droit d'adopter, surtout aux femmes qui étaient dans l'incapacité de le faire sous l'Empire romain : *Feminae vero nullo modo adoptare possunt, quia ne naturales quidem liberos in potestate habent* (Gaius, 1.104 ; cf. *Codex* 7.33.8 = *Basiliques* 50.11.8). Règle explicite qui fut même reprise dans le texte législatif qui a ouvert la première brèche dans ce principe : *A muliere quidem, quae nec suos filios habet in potestate, adrogari non posse certum est* (*Codex* 8.47.5). Or, par une constitution attribuée à Dioclétien (291 ap. J.-C.) – mais le passage pourrait être interpolé – cette première brèche est ouverte : une femme peut adopter et même adroger, dans les deux cas par rescrit du prince, seulement si elle avait eu des enfants qui sont morts, *ex indulgentia principis, ad solatium liberorum amissorum* (*Codex* 8.47.5 = *Basiliques* 33.1.50 ; *Institutes* 1.11 § 10 = *Basiliques* 33.1.60 ; *Digeste*

12. *Epanagoge aucta* 15.9 et 12 : ZEPOS, *op. cit.*, vol. VI, p. 99. Cf. *Procheiros Nomos* : ZEPOS, *op. cit.*, vol. II, p. 136-137 n. 21, p. 138 n. 40 ; *Epanagogè* [= *Eisagogè*] : ZEPOS, vol. II, p. 279-280 n. (b). C'est aussi l'une des très rares citations de K. E. ZACHARIAE VON LINGENTHAL, à propos de l'adoption byzantine, dans sa synthèse systématique : *Geschichte des griechisch-römischen Rechts*, Berlin, 1892, p. 117 et n. 345 ; cité aussi à plusieurs reprises par J. ZHISHMAN, *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, Vienne, 1864, p. 254-263, 279-285 *(passim)*. Voir aussi *infra*, n. 57. Dans cette lignée, à l'époque contemporaine elle-même, l'adoption dans le Code Civil grec (art. 1568-1588) est plutôt l'équivalent d'une « adoption simple », bien que le Code ignore la distinction entre « adoption plénière » et « adoption simple ».

13. *Hôste kai tous para toutôn hyiothetèthentas ekhein, hôs hypexousious, dikaia klèronomias ep' autôn* : éd. RHALLÈS-POTLÈS, *Syntagma tôn theiôn kai hierôn kanonôn*, vol. II, Athènes, 1852, p. 430.

14. *Apaides gar ontes esophisametha tèn hyiothesian eis diadokhèn tôn pragmatôn... all' hè men hyiothesia kai eis klèronomian eiserkhetai, dia touto gar kai egegonei* : éd. RHALLÈS-POTLÈS, vol. VI, Athènes, 1859, p. 126-127.

1.7.21 [Gaius, interpolé])[15]. Il s'agit donc d'une adoption, voire d'une adrogation, sans puissance paternelle.

La véritable innovation byzantine est introduite par la Novelle 27 de l'empereur Léon VI le Sage (886-912) : les femmes, mariées ou non, qui n'ont pas d'enfants peuvent désormais adopter librement, tout comme les hommes ; qui plus est, un rescrit du prince n'est plus nécessaire : l'adoption a lieu devant les magistrats ou, dans les provinces, devant les administrateurs locaux qui exercent aussi la magistrature[16]. L'inventaire *Tipucitus* fait déjà entrer cette nouvelle disposition dans le contexte des *Basiliques*, avec une certaine réticence : « La Novelle de kyr Léon dit maintenant que même les vierges peuvent adopter ; mais certains ne l'acceptent pas »[17]. Quoi qu'il en soit, cette disposition, présente aussi dans les manuels de droit postérieurs jusqu'à Harménopoulos[18], ne fut pas vraiment contestée dans la doctrine et la jurisprudence byzantines et fut aussi pratiquée pendant toute la période « post-byzantine ». Balsamon, le grand canoniste du XIIe siècle, essaie de décrire l'essentiel de cette législation en faisant un parallèle avec l'ancien droit, lorsqu'il dit que, de cette facon, l'adopté devient en quelque sorte une personne en puissance, comme s'il se trouvait *in potestate* de l'adoptante *(hôs hypexousious)*[19].

La pensée juridique byzantine s'est beaucoup occupée d'une autre question : le droit des eunuques d'adopter. Dans certains manuels juridiques byzantins privés le sujet de l'adoption est même traité sous le double titre « De l'adoption et des eunuques » *(... kai peri hyiothesiôn kai peri eunouchôn)*[20] ! Loin d'être marginaux dans la société byzantine, les eunuques jouent un rôle « institutionnel » dans la hiérarchie sociale et administrative : certaines hautes dignités leur sont réservées et ils ont libre accès à d'autres, même à l'épiscopat et au patriarcat (mais non à la dignité d'empereur, à laquelle pourtant ont droit les femmes, un droit d'ailleurs qui n'est pas resté seulement théorique). Or le droit de la codification justinienne permet aux « eunuques » non castrés *(spadones)* d'adopter (et même, selon Théophile, d'adroger, car, dit-il, ils n'ont pas complètement perdu, au moins théoriquement, l'espoir de pouvoir engendrer), mais dénie ce droit à ceux qui ont subi la castration : *quod et hi, qui generare non possunt, quales sunt spadones, adoptare possunt, castrati autem non possunt* (*Institutes* 1.11 § 9 ; cf. Gaius, 1.103 = *Digeste* 1.7.2 § 1 ; *Digeste* 1.7.40 § 2 [Modestin] = *Basiliques* 33.1.40 § 2). La paraphrase de Théophile contient beaucoup plus de détails sur les diverses catégories d'eunuques et sur les effets de l'adoption permise dans le cas des *spadones* ; son texte est repris dans les *Basiliques* 33.1.59 et dans les manuels privés postérieurs, de la *Synopsis Maior*

15. Étude *ad hoc* : E. ALBERTARIO, « La donna adottante », dans : *Mnèmosyna Pappoulia*, Athènes, 1934, p. 17-27.

16. Édité par P. NOAILLES-A. DAIN, *Les Novelles de Léon VI le Sage*, Paris, 1944, p. 104-111 = éd. ZACHARIAE dans ZEPOS, *op. cit.*, vol. I, p. 90-92.

17. *Tipoukeitos... op. cit.*, n. 2, p. 172 : *Hè de neara tou kyrou Leontos legei kai tas parthenous hyiothethein ; tines de ou prosdekhontai tautèn.*

18. *Hexabiblos...*, *op. cit.* n. 6, 2.8.4 p. 318 = p. 149 ; cf. *Synopsis minor*, lettre θ, scolie 3 : éd. ZACHARIAE dans ZEPOS, *op. cit.*, vol. VI, p. 413. L'ancienne disposition de *Basiliques* 33.1.60 = *Institutes* 1.11 S 10 y est aussi citée (2.8.3 : p. 316-318 = 149), d'après la *Synopsis Maior...*, *op. cit.*, n. 6, Y. 3.6, p. 539. Une confusion complète entre les deux réglementations s'est produite dans *Prochiron auctum...*, *op. cit.*, 26.29, p. 168-169.

19. Voir surtout le commentaire de Balsamon dans RHALLÈS-POTLÈS, *op. cit.*, vol. II, p. 430. Cf. aussi Blastarès : RHALLÈS-POTLÈS, vol. VI, p. 137-138.

20. *Epitome...*, titre 5 : ZEPOS, *op. cit.*, vol. IV, p. 308 ; *Prochiron auctum...*, titre 2 : *ibid.*, vol. VII, p. 164.

à Harménopoulos[21]. Dans toute cette tradition, la *ratio legis* se trouve dans le précepte *adoptio naturam imitatur* : une personne qui, par définition, ne pourrait pas avoir d'enfants, n'est pas capable d'adopter non plus[22].

Or c'est aussi Léon VI qui par sa Novelle 26 a accordé aux eunuques de toute catégorie le droit d'adopter sans aucune restriction ; le contenu de la Novelle 26 fut répété et amplifié dans la Novelle 27, que nous avons déjà évoquée[23]. Il ne s'agit pas ici, dit l'empereur, de s'écarter de la règle *adoptio naturam imitatur*. Ce n'est pas la nature qui a voulu la condition présente des eunuques ; celle-ci est l'œuvre de la mauvaise fortune ou de la méchanceté et de l'injustice des hommes, qui ont agi précisément contre la nature. En effet, la nature a voulu que tous les êtres humains, donc aussi, en puissance, ces hommes qui sont devenus des eunuques, aient une progéniture ; l'adoption n'est-elle pas une institution inventée justement pour suppléer ce qui pourrait manquer à cette exigence naturelle de postérité et de succession ?

L'adoption par des eunuques n'est soumise, nous venons de le dire, à aucune restriction ou formalité supplémentaires ; comme dans tous les cas d'adoption, depuis la Novelle 27, elle a simplement lieu devant les magistrats ou les administrateurs locaux des provinces. Qui plus est, une vraie puissance paternelle est créée par cette adoption, ce qui n'est pas le cas pour les femmes, comme Balsamon le fait remarquer avec raison[24]. L'inventaire de Tipucitus fait aussi entrer cette nouvelle disposition dans le contexte des *Basiliques*, avec la même réserve que nous avons vue formulée au sujet des femmes[25]. Cette disposition est reprise dans les manuels de droit postérieurs jusqu'au *Prochiron auctum* et à l'*Hexabiblos* d'Harménopoulos[26], et fut, semble-t-il, régulièrement pratiquée, tant que la présence des eunuques dans l'Empire a véritablement subsisté.

D'autre part, tous les manuels juridiques byzantins, jusqu'à Harménopoulos[27], insistent sur l'exigence (*Institutes* 1.11 § 4 = *Basiliques* 33.1.58) qu'il y ait une différence d'âge entre l'adoptant et l'adopté d'au moins dix-huit ans, l'âge de la pleine puberté. On peut remarquer que dans le manuel de Matthieu Blastarès (1335) cette disposition est même la seule qui figure dans le chapitre *ad hoc* : *Peri hyiothesias*[28] ; pour le reste en effet, Blastarès, comme nous allons le voir, se contente de renvoyer à un autre chapitre. Il semble également que

21. *Synopsis Maior* E. 43.3 : ZEPOS, *op. cit.*, vol. V, p. 306 ; Y. 3.5 et scolie (g) : *ibid.*, p. 538-539 ; *Prochiron auctum* 26.29 : *ibid.*, vol. VII, p. 168 ; *Hexabiblos* 2.8.1-2, p. 316 = p. 148-149.

22. C'est aussi l'opinion de Balsamon : RHALLÈS-POTLÈS, *op. cit.*, vol. II, p. 430. Mais voir, par exemple, une *ratio* différente dans *Epanagoge aucta* 44.29 (ZEPOS, *op. cit.*, vol. VI, p. 189-190) : les castrats seraient des personnes châtrés dans leur première enfance par la volonté de leurs propres parents, volonté qui, à cet âge-là, représentait légalement la leur ; ils sont donc censés avoir eux-mêmes opté, par un acte « volontaire », pour une condition analogue à celle des femmes, lesquelles ne peuvent certainement pas adopter. L'incapacité des femmes et des eunuques d'adopter est mentionnée dans l'*Eisagogè* 33. 24 *(Oute gynè oute eunoukhos dynatai hyiothetein)* : ZEPOS, vol. II, p. 337 ; mais l'exception de *Codex* 8.47.5 en faveur des femmes qui avaient eu des enfants qui sont morts y est aussi citée.

23. Novelle 26 : éd. P. NOAILLES-A. DAIN, *op. cit.*, p. 100-105 = éd. ZACHARIAE dans ZEPOS, vol. I, p. 89-90.

24. *Lambanein eis thesin hyion kai ekhein auton hypexousion, hè... neara tou autou basileôs tou philosophou exechôrèse touto ginesthai.*

25. *Prostithetai de hautè kai eunouchous* ; *ibid.*, p. 173 : *Hè de tou kyrou Leontos neara phèsi pantas, ètoi kai ton thlibian kai ton kastraton episès hyiothetein, kai gynaikas parthenous kai khèras, ou monon para basilei alla kai arkhousi ; tines de ou prosdekhontai tautèn.*

26. *Prochiron auctum* 26.29 ; *Hexabiblos* 2.8.4 ; *Synopsis minor*, θ scolie 3. Voir aussi Blastarès : RHALLÈS-POTLÈS, *op. cit.*, vol. VI, p. 137.

27. *Hexabiblos* 2.8.5 : p. 318 = p. 149. Dans l'*Eisagogè* 33.24, on demande uniquement que l'adoptant soit plus âgé que l'adopté.

28. Blastarès Y. 3 : RHALLÈS-POTLÈS, *op. cit.*, vol. VI, p. 482.

d'autres restrictions, introduites par les empereurs chrétiens, au droit d'adopter et présentes d'une facon ou d'une autre dans les codifications, les collections et les manuels byzantins, demeurent aussi en vigueur à Byzance : défense d'adopter une personne déjà adoptée antérieurement, défense d'adopter plusieurs personnes, restrictions afin que l'adoption ne puisse nuire à un adopté impubère ou mineur, défense surtout d'adopter si l'on a déjà un fils[29]. En revanche, la possibilité d'adopter *in locum nepotis*[30] que l'on trouve également dans certains manuels[31], demeure un fossile juridique, sans importance pratique. Parfois revient aussi, dans les manuels, l'interdiction faite au père d'adopter ses propres enfants naturels, en vertu de la Novelle 74 c. 3 de Justinien[32].

La forme de l'adoption

Nous venons de voir que toute distinction de forme entre l'adrogation et l'adoption proprement dite, ou entre adoption par des hommes et par des femmes, ou plutôt tout ce qui en subsistait encore, fut abrogée par la Novelle 27 de Léon VI. Depuis lors, les adoptions de toute sorte peuvent avoir lieu devant tous les fonctionnaires qui exercent la justice dans la capitale et dans les provinces, à savoir, dans ce dernier cas, devant tous les administrateurs provinciaux : « tous magistrats et tous administrateurs locaux et non pas seulement l'empereur, comme le prescrivent les lois anciennes »[33] ; ce qui nous permet de comprendre que l'autorité impériale garde théoriquement, dans tous les cas, le droit d'autoriser elle aussi des adoptions par rescrit. Les dispositions de procédure prévues par la Novelle 27 sont reprises dans les manuels byzantins, jusqu'à Harménopoulos, avec les dispositions de droit substantiel de la Novelle (adoption par des femmes ou des eunuques) que nous avons vues, mais parfois aussi isolément[34].

Pour ce qui est des cas ordinaires, Balsamon, au XIIe siècle, semble nous dire (mais la tradition du texte ne paraît pas absolument sûre) que l'adoption était créée, en vertu de la Novelle 27, par simple déclaration devant l'autorité compétente, qui ne rendait même pas de jugement à ce propos[35]. Ce n'est que l'application généralisée de la procédure introduite déjà par Justinien en 530 pour l'adoption proprement dite (*Codex* 8.47.11 ; cf. *Digeste* 1.7.5 [Celsus, interpolé]). La version grecque de ces textes dans les *Basiliques* ne nous est pas parvenue. D'autre part l'adoption testamentaire, attestée en droit romain par des textes littéraires mais inconnue des sources juridiques, n'est pas connue non plus à Byzance.

En revanche, une nouvelle forme d'adoption fait son apparition dans la

29. Sur ce dernier point, une expression manifestement erronée, employée dans l'*Hexabiblos* par simple inadvertance (2.8.4 : p. 318 = p. 149 : *eite paidas ekhoien eite mè*), est à ignorer.

30. *Institutes* 1.11 § 5-7, citée dans les *Basiliques* d'après le *Digeste* 1.7.10-11 (Paul) = *Basiliques* 33.1.10-11 et *Digeste* 1.7.37 (Paul) = *Basiliques* 33.1.37.

31. *Epanagoge aucta* 44.12, 20 : ZEPOS, *op. cit.*, vol. VI, p. 188-189 ; *Prochiron auctum* 26.22, 28 : *ibid.*, vol. VII, p. 168, d'après l'*Epitome* 5. 26, 16 respectivement : *ibid.*, vol. IV, p. 311, 309.

32. *Prochiron auctum* 26.21 : *ibid.*, vol. VII, p. 167 *(Ouk hyiothetei tis tous nothous autou paidas)*.

33. Édition et traduction de NOAILLES-DAIN, *op. cit.*, p. 110-111 = éd. ZACHARIAE dans ZEPOS, *op. cit.*, vol. I, p. 89-92 : *alla kai [para] pantos tou kath' hekastèn khôran to arkhein kai diepein lakhontos tèn exousian lambanein, mè monon para basileôs, kathôs hoi prosthen epetrepon nomoi.*

34. *Epitome* 5.31 : ZEPOS, *op. cit.*, vol. IV, p. 312.

35. RHALLÈS-POTLÈS, *op. cit.*, vol. II, p. 430 : *kai mède deisthai prostaxeôs basilikès è praxeôs dikastikès kharin tou hyiopoieisthai tina hypexousion è autexousion.* Cf. G. PETROPOULOS, *Historia kai eisègèseis tou rhômaïkou dikaiou*, Athènes, 1963, p. 1274.

tradition juridique byzantine : « l'adoption par bénédiction religieuse ». C'est une forme qui est restée plutôt marginale, dans les sources juridiques et sans doute aussi dans la pratique – bien que certains auteurs, dont Zhishman, y attachent, peut-être à tort, une importance particulière, surtout pour ce qui est des empêchements de mariage[36].

Mentionnée pour la première fois, voire instituée, par la législation de Léon VI (Novelles 24 et 89), cette pratique n'y est citée, en réalité, qu'occasionnellement et dans un contexte différent. La bénédiction religieuse de l'adoption est en effet citée dans la Novelle 24 comme une pratique déjà existante (« maintenant que l'adoption est faite par des rites appropriés et justes et par une cérémonie religieuse »)[37], évoquée ici simplement comme un fondement de plus pour ce qui est le sujet principal de la Novelle, à savoir « que les enfants par le sang ne contractent pas de mariage avec les enfants par l'adoption »[38] ; en revanche, dans la Novelle 89, la bénédiction religieuse est citée comme une forme spécialement introduite par la Novelle 24 et, dès lors, nécessairement requise pour l'adoption (« De même que, en ce qui concerne l'adoption, nous avons prescrit qu'elle soit accomplie par des saintes prières... »), évoquée cette fois comme un précédent pour l'introduction, par cette même Novelle 89, de la bénédiction nuptiale comme la seule forme possible de mariage[39].

Or si la disposition de la Novelle 89 à propos du mariage a eu une fortune exceptionnelle et incontestée, en établissant le mariage religieux comme la seule forme de mariage possible dans le droit byzantin, post-byzantin et grec moderne, jusqu'à il y a moins de vingt ans (1982), l'introduction d'une forme religieuse d'adoption n'a pas connu le même succès. La Novelle 24, qui aurait introduit cette forme, n'est pratiquement pas reprise dans les collections et les manuels juridiques byzantins ; cette partie de la Novelle 89, qui se réfère occasionnellement à l'adoption, n'est pas reprise non plus, malgré l'omniprésence, dans les collections et les manuels, de son dispositif concernant la bénédiction nuptiale. Il est vrai qu'il existait une certaine pratique de bénédiction religieuse de l'adoption. On la retrouve dans une scolie de l'*Epanagoge aucta* 15. 12 que nous avons déjà citée[40] : « puisque notre adoption à nous est faite dans des églises, par de saintes prières et par l'imposition des mains des prêtres » ; un *officium* (ou *ordo*) *ad adoptionem*, *Akolouthia eis hyiothesian*, est très tôt inséré dans les livres liturgiques byzantins[41]. Mais dans la conscience commune comme dans la pratique, l'adoption est restée essentiellement un acte civil.

Au XIIe siècle, Balsamon est le premier à citer la Novelle 24 de Léon VI pour soutenir que « l'adoption peut être aussi faite par bénédiction religieuse » *(hoti kai di'hieras eukhès ginetai hyiothesia)* – avec une double incitation, très significative, adressée au lecteur de « bien noter cela » *(Eti sèmeiôsai... ; Ekhe oun touto epi mnèmès...)*, « parce qu'on ne peut pas trouver cette citation ailleurs, et qu'elle est donc généralement ignorée... J'ai entendu, en effet, plusieurs fois, plusieurs personnes, et même de grands experts en matière juridique et ecclésiastique, dire que ces dispositions-là ne sont pas en vigueur, et tout par-

36. ZHISHMAN, *op. cit.*, p. 279-285 : « Die geistliche Verwandtschaft wegen der kirchlichen Adoption ».

37. NOAILLES-DAIN, *op. cit.*, p. 94-95 = ZEPOS, *op. cit.*, vol. I, p. 87 : *nyn de kata thesma ginomenès kai preponta kai dikaia tès hyiothetèseôs, kai dia teletès hieras...* La traduction francaise ne suit pas ici littéralement celle des éditeurs.

38. NOAILLES-DAIN, *op. cit.*, p. 92-95 = ZEPOS, *op. cit.*, vol. I, p. 86-87.

39. *Ibid.*, p. 294-297 = p. 156 : *kathaper epi teknôn eispoiêseôs hierais epiklèsesi tèn eispoièsin probainein diorisametha.*

40. *Supra*, n. 12.

41. J. GOAR, *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Venise, 1730, p. 561-564.

ticulièrement qu'une adoption légale ne peut pas être effectuée par la seule bénédiction religieuse dans une église »[42]. La citation de la Novelle 24 par Balsamon est reprise, littéralement, par son continuateur du XIVe siècle, Matthieu Blastarès, mais cette fois sans aucun commentaire[43].

Ce n'est qu'avec le déclin final et la décomposition de l'Empire, et surtout après sa chute définitive (1453), lorsque l'Église assume aussi des responsabilités juridiques en matière civile pour les sujets chrétiens de l'Empire ottoman, surtout dans le domaine du droit de la famille et de la succession, que la bénédiction religieuse est devenue la forme prédominante d'adoption – faute d'autre forme, voire d'autre autorité disponibles. Pour la même raison, à Chypre, sous domination latine depuis 1191 puis ottomane depuis 1571, l'Église grecque a assumé des fonctions civiles analogues ; même aujourd'hui, et malgré la laïcisation de la procédure d'adoption prévue déjà par la première Constitution de la République de Chypre (art. 111), qui a précédé de beaucoup la laïcisation du mariage et des causes matrimoniales (1990), la pratique de l'adoption « religieuse » reste toujours vivante (art. 225 de la Charte actuelle de l'Église orthodoxe de Chypre). Les exemples tirés de formulaires grecs des XIIIe-XVe siècles, cités dans l'étude *ad hoc* de Ruth Macrides, où des « contrats d'adoption » font leur apparition conjointement avec un rite religieux, viennent aussi, comme l'auteur l'a bien remarqué, de régions autrefois byzantines passées sous domination italienne[44].

Dans les régions continentales grecques et orthodoxes, sous la domination ottomane et sous l'autorité spirituelle du patriarcat de Constantinople, un changement radical a eu lieu dans les dernières décennies du XIXe siècle, lorsque de vraies instances civiles furent établies auprès des tribunaux ecclésiastiques. Le droit appliqué est le droit romain/byzantin. C'est en particulier l'*Hexabiblos* d'Harménopoulos qui sert de code civil ; on se rappelle que la dernière réglementation de l'adoption et de sa forme citée dans ce code est celle de la Novelle 27 de Léon VI. On revient donc à une procédure purement civile ; l'adoption est désormais couramment pratiquée comme un acte civil et prononcée par jugement du tribunal[45]. Entre-temps, vers le milieu du XIXe siècle, la jurisprudence patriarcale avait semblé varier entre une forme religieuse et une forme civile d'adoption[46]. Quant à la pratique populaire en province, nous disposons d'un témoignage littéraire de premier ordre dans le récit de l'auteur grec Georges Bizyènos (Vizyïnos, 1849-1896), *Le péché de ma mère* : après un rite religieux à l'église, avait aussi lieu une sorte de cérémonial « civil » devant le premier des anciens du village (*prôtogéros*)[47]. Dans l'État grec moderne, l'adoption a toujours été un acte purement civil.

42. RHALLÈS-POTLÈS, *op. cit.*, vol. II, p. 430. « Ce qui est contraire à la teneur des novelles impériales citées », ajoute-t-il : *hoper hai rhètheisai basilikai nearai ouk anekhontai legesthai.*

43. RHALLÈS-POTLÈS, *op. cit.*, vol. VI, p. 137. Sur la bénédiction religieuse de l'adoption voir : P. ANGELETOPOULOS, « Tina peri hierologias epi gamou kai epi hyiothesias », *Byzantinische Zeitschrift*, 30, 1930, p. 649 s.

44. MACRIDES, *loc. cit.* n. 9, p. 114.

45. M. G. THÉOTOKAS, *Nomologia tou Oikoumenikou Patriarkheiou*, Constantinople, 1897, p. 209-210 n. 1 ; cf. N. SEROUIOS, *Epitomè tou en tois Ekklèsiastikois Dikastèriois... en iskhyi rhômaïkou kai byzantinou nomou*, Constantinople, 1886, p. 116-120.

46. Voir des collections de jurisprudence dans THÉOTOKAS, *op. cit.*, p. 209-212 (§ 6) et dans l'édition grecque de l'ouvrage de ZHISHMAN, *op. cit.*, par M. APOSTOLOPOULOS, *To dikaion tou gamou tès Anatolikès Orthodoxou Ekklèsias*, vol. I, Athènes, 1912, p. 552-555.

47. Traduction francaise par Hélène ZERVAS, Actes Sud, 1995, p. 31-33. Un autre rite d'adoption « populaire » est décrit (et critiqué) par Théophile de CAMPANIE, *Nomikon* (*ca* 1788), ch. 18 § 2 : éd. D. S. GHINÈS, Thessalonique, 1960, p. 162.

L'adoption dans le système byzantin des empêchements matrimoniaux

On sait que pratiquement toute la production jurisprudentielle byzantine, surtout celle de la jurisprudence civile, est définitivement perdue ; on manque donc de presque toute documentation de première main sur la pratique juridique « vivante » : c'est la grande lacune de l'histoire du droit byzantin. Le seul monument important de jurisprudence civile byzantine, la *Peira*, collection privée des sentences d'Eustathe Rhomaios, un juge célèbre du XIe siècle, ne contient aucun cas d'adoption[48]. On peut cependant être certain que la pratique de l'adoption a persisté à Byzance : l'importance donnée dans les sources à des questions comme l'adoption par des femmes ou des eunuques, la discussion de Balsamon sur ces sujets et surtout sur la forme, civile ou religieuse, de l'adoption, la présence constante d'un rituel d'adoption dans les livres liturgiques de l'Église byzantine, les « contrats d'adoption » dans les formulaires de la période tardive en sont déjà de bons indices – chose normale d'ailleurs dans le climat juridique de Byzance, où la famille, la propriété et la succession restent fondamentalement « romaines ». « A dramatically different picture », écrit Ruth Macrides, de celle que présente l'Europe médiévale occidentale[49].

Or, l'indice le plus significatif, sans doute aussi le plus certain, de la présence, sinon de l'importance, de l'adoption dans la réalité juridique byzantine, est la place qu'elle continue à garder dans la vaste littérature portant sur les empêchements de mariage, un domaine de prédilection pour les juristes byzantins. Au XIVe siècle, le canoniste Matthieu Blastarès a inclus dans son propre manuel alphabétique un chapitre propre à l'adoption : à une seule disposition législative près[50], il n'y fait que renvoyer le lecteur au chapitre sur les degrés de parenté et les mariages prohibés, où le sujet de l'adoption est en fait traité[51]. Nous avons cité, à plusieurs reprises, ce passage très important de Théodore Balsamon, le grand prédécesseur de Blastarès au XIIe siècle, au sujet de l'adoption[52] ; or, ce passage appartient au commentaire de Balsamon sur le canon 53 du concile *in Trullo* (692) portant précisément sur les empêchements de mariage.

D'autre part, nous avons déjà signalé que dans les manuels juridiques « officiels », de caractère législatif, de la période moyenne (dynastie macédonienne), à savoir l'*Eisagogè/Epanagogè* et le *Procheiros Nomos*, où une réglementation propre de l'adoption fait défaut, cette institution est surtout mentionnée par rapport aux empêchements de mariage et dans les titres « Des mariages prohibés » *(Peri kekôlymenôn gamôn)* qui s'y réfèrent[53]. Il s'agit surtout d'un texte qui a son origine dans les *Institutes* 1.10, selon la paraphrase de Théo-

48. Édité par ZACHARIAE dans ZEPOS, *op. cit.*, vol. IV, p. 1-260. L'adoption n'y est mentionnée qu'occasionnellement : voir, par exemple, *Peira* 49.33 : *ibid.*, p. 208 et le même passage dans le texte intégral de la sentence d'Eustathe (a. 1025), elle-même conservée : RHALLÈS-POTLÈS, *op. cit.*, vol. V, p. 351. L'adoption est aussi citée, occasionnellement, dans l'une des très rares sentences d'autres juges civils qui nous sont parvenues isolément (*Psèphisma politikôn dikastôn peri syggeneias* de 1199) : RHALLÈS-POTLÈS, *op. cit.*, vol. V, p. 395. Il est important de voir que même dans ces rarissimes témoins de la jurisprudence civile byzantine, l'adoption est en quelque sorte présente, ne fût-ce que par simple hasard.

49. MACRIDES, *loc. cit.*, p. 118 n. 96.

50. *Supra*, n. 28.

51. Blastarès Y. 3 *(Peri hyiothesias)* : RHALLÈS-POTLÈS, *op. cit.*, vol. VI, p. 482 : *Zètei...* ; Blastarès B. 8 *(Peri tôn tou gamou bathmôn)* : *ibid.*, p. 136-138.

52. RHALLÈS-POTLÈS, *op. cit.*, vol. II, p. 429-430.

53. *Eisagogè* 17.2-6 = *Procheiros Nomos* 7.2-6 : ZEPOS, *op. cit.*, vol. II, p. 278-279, 135-136, respectivement.

phile[54] ; il est repris aussi dans les *Basiliques* 28.5.2, toujours sous le titre *Peri kekôlymenôn gamôn*[55]. D'autres dispositions concernant des empêchements matrimoniaux du droit romain pour cause de parenté adoptive, puisées dans *Digeste* 23.2.14 (Paul) et 23.2.55 (Gaius), y figurent aussi[56]. Ces textes sont régulièrement repris dans les Synopsis des *Basiliques* et dans les titres « Des mariages prohibés » de tous les manuels juridiques privés jusqu'à l'*Hexabiblos* d'Harménopoulos[57].

On a donc déjà, dans les textes législatifs byzantins ainsi que dans les manuels privés qui en dérivent, une présence permanente de dispositions qui viennent du droit romain, surtout du droit justinien, concernant des empêchements de mariage pour cause de parenté adoptive. Cependant cette permanence pourrait bien représenter un fossile juridique, comme c'est souvent le cas. Beaucoup plus importante est la présence de l'adoption et de la parenté qui en émane dans la littérature juridique byzantine postérieure sur les empêchements matrimoniaux. On sait en effet que le droit byzantin des empêchements matrimoniaux, fixé en quelque sorte, d'après des modèles romains quelque peu remaniés sous l'influence ecclésiastique, au concile *in Trullo*, puis dans la législation des empereurs isauriens *(Ecloga)* et macédoniens *(Eisagogè, Procheiros Nomos, Basiliques)*, a dû subir des réformes très importantes depuis la fin du Xe siècle (avec, en 997, la promulgation du célèbre *tomos* du patriarche Sisinnios) et surtout au cours des XIe et XIIe siècles, réformes allant dans le sens d'une extension continuelle, parfois à l'extrême, des empêchements[58]. Une littérature très abondante de traités juridiques sur des questions de parenté et de droit matrimonial en a résulté ; or l'adoption, la parenté qui en émane et son étendue, l'essor surtout des empêchements de mariage créés par l'adoption, sont des sujets qui figurent régulièrement dans cette littérature, ce qui en indique suffisamment l'actualité. On peut citer à titre indicatif : le traité *Peri bathmôn syggeneias* de Démétrios Chomatianos, le plus grand canoniste de la génération qui a suivi celle de Balsamon (XIIIe siècle)[59], le traité *Peri gamôn* de Jean Pédiasimos (fin du XIIIe siècle)[60], de petits traités incorporés dans le *Prochiron auc-*

54. Ferrini, *op. cit.*, p. 41-45 = Zepos, *op. cit.*, vol. III, p. 25-26.
55. Scheltema-Van Der Wal, *op. cit.*, p. 1344-1345.
56. *Eisagogè* 17.20-21 ; *Procheiros Nomos* 7.18-19, 23 : Zepos, *op. cit.*, vol. II, p. 279-280, 138 respectivement. *Basiliques* 28.5.3 (2) = *Digeste* 23.2.14 et 28.5.9 (8) = *Digeste* 23.2.55 : Scheltema-Van Der Wal, *op. cit.*, p. 1345-1346, 1347, respectivement.
57. À titre d'exemple : *Prochiron auctum* 8. 2-6, 18-19, 24 : Zepos, *op. cit.*, vol. VII, p. 61-63 ; *Hexabiblos* 4.7.9-11, 15, 27 : Heimbach, *op. cit.*, p. 498-506 = Pitsakis, p. 233-236. Dans l'*Epanagoge aucta*, ces textes avaient été pratiquement remplacés ou mis à jour par des scolies originales d'une remarquable importance.
58. Sur cette problématique, je me permets de renvoyer à C. G. Pitsakis, *To kôlyma gamou logôi syggeneias hebdomou bathmou ex haimatos sto byzantino dikaio*, Athènes-Komotini, 1985 ; Id., « Paizontes eis allotrious bious. Dikaio kai praktikè tôn gamikôn kôlymatôn sto Byzantio : Hè tomè », *Hè kathèmerinè zôè sto Byzantio*, Athènes, 1989, p. 217-236 ; Id., « Le droit matrimonial dans les canons du concile in Trullo », *Annuarium Historiae Conciliorum*, 24, 1992, p. 158-185. En dernier lieu : A. E. Laiou, *Mariage, amour et parenté à Byzance aux XIe-XIIIe siècles*, Paris, 1992.
59. Rhallès-Potlès, *op. cit.*, vol. V, p. 421-427 = J.-B. Pitra, *Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata*, vol. VI, Paris-Rome, 1891, col. 719-728 ; sur l'adoption : p. 426 = col. 726. Ce dernier extrait est repris littéralement dans *Prochiron auctum* 8. 84 : Zepos, *op. cit.*, vol. VII, p. 70-71, puis dans le manuel de Blastarès : Rhallès-Potlès, *op. cit.*, vol. VI, p. 136.
60. A. Schminck, « Der Traktat *Peri gamon* des Johannes Pediasimos », *Fontes Minores*, vol. I, Francfort-sur-le-Main, 1976, p. 126-174 (sur l'adoption : p. 140-141, 155-156, 157). Une grande partie du traité, comprenant aussi le premier de ces passages (p. 140-141), est reproduite dans *Prochiron auctum* 8. 93-97 (en l'occurrence 8.93 : Zepos, *op. cit.*, vol. VII, p. 73-74).

tum[61] et le traité de Constantin Harménopoulos qui constitue le titre 4. 8 de l'*Hexabiblos* : *Peri synapheias gamôn kai bathmôn syggeneias*[62].

Quant au fond, sans entrer dans le labyrinthe du droit matrimonial byzantin et de la computation des degrés de parenté, on relève trois points principaux communs à toute cette littérature : on reconnaît que le droit positif ne prévoit que certains cas d'empêchements pour cause de parenté adoptive qui ne dépassent pas le troisième ou, tout au plus, le quatrième degré de parenté ; on approuve cependant la pratique courante, consacrée par l'usage ou la jurisprudence, d'assimiler la parenté adoptive à la consanguinité elle-même, et, par conséquent, d'étendre les empêchements de mariage qui en résultent jusqu'au septième degré de parenté ; enfin, on reconnaît qu'il y a une différence dans la computation des degrés entre la consanguinité et la parenté adoptive. En effet, si, pour les rapports de l'adoptant et de sa famille avec l'adopté et sa descendance, la computation des degrés peut être la même que pour la consanguinité – l'adoption faisant fonction de naissance –, il faut tenir compte en outre des rapports de l'adoptant et de sa famille avec la famille de l'adopté ; dans ce cas, on doit avoir recours à une computation analogue à celle qui est employée dans la parenté par alliance (affinité).

Contrairement à ce que croyait sur ce point le grand expert en la matière que fut J. Zhishman[63], il est assez clair que, dans toute cette littérature, il s'agit d'une adoption essentiellement civile. Seule la vieille scolie, que nous avons vue finalement incorporée dans l'*Epanagoge aucta* 15. 12, semble rattacher l'indissolubilité des liens familiaux créés par l'adoption et les empêchements de mariage qui en résultent à une bénédiction religieuse de l'adoption (« puisque notre adoption à nous est faite dans des églises, par de saintes prières et par l'imposition des mains des prêtres »)[64] ; elle est parfois reproduite encore, avec l'autre matière provenant des manuels juridiques de la dynastie macédonienne, dans des manuels postérieurs, dont le *Prochiron auctum*[65]. Mais, dans les traités systématiques que nous avons vus, aucune mention ne laisse supposer que, selon leurs auteurs, l'adoption célébrée par bénédiction religieuse soit la seule à créer une parenté adoptive et des empêchements matrimoniaux, ni même que cette forme soit la forme d'adoption courante ou ordinaire. Il est vrai qu'en matière d'empêchements, on traite généralement de la parenté adoptive en commun avec la parenté spirituelle créée par le baptême, ce qui est sans doute un point important ; mais cela n'est fait, semble-t-il, que pour des raisons techniques ou systématiques, à cause de certaines analogies qui existent entre ces deux cas.

61. Dans le titre 8 du *Prochiron auctum* sur les empêchements de mariage on a incorporé plusieurs traités ou extraits de traités portant sur ce sujet, dont ceux de Pédiasimos et de Chomatianos. Mais il y a aussi des nouveautés : dans un petit traité, incorporé aussi dans le *Prochiron auctum*, sous le titre *Eti peri bathmôn*, on apprend que « si quelqu'un adopte son propre gendre, il provoque la dissolution du mariage (de sa fille) » pour cause de parenté : parenté produite alors entre les époux (*Kai ho hyiothetoumenos ton idion gambron lyei ton gamon*, 8. 78 : ZEPOS, *op. cit.*, vol. VII, p. 70). Nous venons de voir que d'autres passages de ce même titre 8 du *Prochiron auctum* reproduisent de vieux textes législatifs « classiques » sur l'adoption.

62. C'est un traité systématique sur le droit des empêchements matrimoniaux, comme celui-ci s'est finalement formé aux derniers siècles. La parenté créée par l'adoption et ses effets sont traités dans le chapitre d'introduction 4.8.1 (éd. HEIMBACH, *op. cit.*, p. 508 = PITSAKIS, *op. cit.*, p. 238) et dans le passage 4.8.6 et la scolie qui y est attachée : HEIMBACH, *op. cit.*, p. 512-514 = PITSAKIS, *op. cit.*, p. 239-240. En revanche, le titre précédent 4.7 de l'*Hexabiblos (Peri gamôn kekôlymenôn)* comprend surtout la vieille législation « classique » sur les empêchements, y compris certains empêchements pour cause de parenté adoptive (4.7.9-11, 15, 27) ; il est mis à jour, en quelque sorte, par l'addition d'une certaine législation et jurisprudence postérieure.

63. ZHISHMAN, *op. cit.*, p. 283-284.

64. Cf. *supra*, n. 12 et 40.

65. 8.19 *in fine* : ZEPOS, *op. cit.*, vol. VII, p. 63.

Si l'on a parfois recours à la règle célèbre, extraite du canon 53 du concile *in Trullo*, selon laquelle « la parenté spirituelle l'emporte même sur celle de sang » – une simple formule de rhétorique qui a fini par être prise à la lettre, contre l'avis même de Balsamon[66] –, cela ne s'applique qu'au seul baptême ; si l'adoption y est parfois jointe, cela n'est fait que par simple analogie – et, en tout cas, cela ne présuppose pas nécessairement une bénédiction religieuse de l'adoption. Par contre, Pédiasimos, dans son classement systématique de la parenté, fait une claire distinction entre la parenté créée par le baptême et celle que crée l'adoption : elles ne constituent décidément pas les deux cas possibles de parenté spirituelle, comme le croyait Zhishman, mais deux cas distincts de parenté « factice » *(thesei)* : l'une, c'est la parenté spirituelle, « qui est créée par le baptême », l'autre, c'est la parenté adoptive, « créée pour la nécessité de descendance » *(kata khreian gonès)*[67]. D'ailleurs, c'est seulement à propos de la parenté créée par le baptême que Pédiasimos emploie l'expression célèbre « par l'entremise de Dieu » *(theou mesolabountos)*[68]. Blastarès fait également une distinction complète : l'adoption ne vise qu'à la création d'une descendance et à la succession des biens *(diadokhès heneka... kata tèn tôn goneôn klèronomian)* ; elle n'est pas considérée comme une parenté spirituelle ; au contraire c'est le baptême qui constitue une sorte d'« adoption spirituelle »[69], selon la conception scripturaire (*Rom.* 8.15,23 ; 9.4 ; *Gal.* 4.5 ; *Eph.* 1.5) et patristique. C'est sans doute Balsamon qui, en introduisant la thématique de l'adoption dans son commentaire sur le canon 53 du concile *in Trullo* portant sur la parenté spirituelle créée par le baptême, a causé, peut-être sans s'en rendre compte, cette confusion ; en tout cas, comme nous l'avons vu, il regardait la bénédiction religieuse de l'adoption comme une pratique plutôt marginale et quelque peu ignorée à son époque. Ruth Macrides a raison de signaler « the essential differences between adoption and baptismal sponsorship, differences that have been obscured by the common terminology and shared marriage prohibitions »[70].

Cependant, tout « romaine » ou « byzantine » que reste toujours l'adoption proprement dite, elle donne, dans le contexte économique et social de la période byzantine tardive et surtout de la période ottomane, de plus en plus sa place à des pratiques « para-adoptives », ou d'adoption à un rang inférieur. C'est surtout l'institution très répandue du *psychopaidion* – « adoption » d'un garcon *(psychoyios)* ou d'une jeune fille *(psychokorè)* pratiquement au rang d'apprenti *(alumnus)* voire de domestique[71]. Plusieurs des « contrats d'adoption » commentés par Ruth Macrides, d'autres contrats notariaux analogues de la période post-byzantine également, ne seraient, en réalité, que des contrats de ce genre[72]. Macrides elle-même signale que, à cette époque tardive, « there were degrees

66. RHALLÈS-POTLÈS, *op. cit.*, vol. II, p. 429 : *Kai tines men eipon... tois de pleiosi de touto ouk edoxen...*

67. Édité par SCHMINCK, *loc. cit.*, p. 140-141 = *Prochiron auctum* 8. 93 : ZEPOS, *op. cit.*, vol. VII, p. 73-74.

68. C'est précisément la phrase *deo mediante* de Justinien dans *Codex* 5.4.26 § 2 = *Basiliques* 28.5.15, à propos de la parenté par le baptême.

69. RHALLÈS-POTLÈS, *op. cit.*, vol. VI, p. 136, 138.

70. MACRIDES, *loc. cit.*, p. 114-115.

71. Sur l'institution de *psychopaidion* par rapport à l'adoption : SEROUIOS, *op. cit.*, p. 120 ; PETROPOULOS, *op. cit.*, p. 1275-1276 ; P. ZEPOS, « Psycharion-psychika-psychopaidi », *Deltion Christianikès Archaiologikès Hetaireias*, n.s., 10, 1980-1981, p. 17-27. La plus ancienne mention en serait celle de l'acte MIKLOSICH-MÜLLER, II, p. 502 N. 652 = *Regestes* N. 3213 (a. 1401) : A. CHRISTOPHILOPOULOS, *Scheseis goneôn kai teknôn kata to byzantinon dikaion...*, Athènes, 1946, p. 87 ; MACRIDES, *loc. cit.*, p. 115 n. 73 ; E. PAPAGIANNÈ, *Hè nomologia tôn ekklèsiastikôn dikastèriôn tès byzantinès kai metabyzantinès periodou...*, II, Athènes-Komotini, 1997, p. 59 n. 65.

72. Une institution à part, qui ne relève certainement pas de l'adoption proprement dite, est la

of 'belonging' to the family, from both the child's and the adoptive parent's point of view »[73]. À l'époque de la domination ottomane, comme l'indiquent les sources juridiques du XVIIIe siècle[74], la pratique de l'adoption proprement dite devient très rare, au profit de ces pratiques « para-adoptives ».

Constantin G. Pitsakis, Université Démocrite de Thrace, Faculté de Droit, GR- 69100 KOMOTINI

L'adoption dans le droit byzantin

Dans le droit byzantin (Justinien et *Basiliques*) et dans la pratique on relève une présence continuelle de l'adoption. En simplifiant, on pourrait dire que cette institution à Byzance correspond davantage à une adoption simple dans la doctrine occidentale qu'à une adoption plénière. Les innovations proprement byzantines sont l'extension du droit d'adopter à tous ceux qui n'ont pas d'enfants, y compris les femmes et les eunuques, et l'introduction d'une forme religieuse d'adoption même si celle-ci connaît une diffusion restreinte avant la domination ottomane.

Adoption – Code justinien – *Basiliques*

Adoption in Byzantine Law

In Byzantine Law (Justinian and *Basilica*) as well as in practice, a constant presence of the institution of adoption has been noted. In short, it may be said that in Byzantium this institution resembles the form of simple adoption found in Western doctrine, rather than that of full adoption. Specifically Byzantine innovations are extensions of the right to adopt to all childless persons, including women and eunuchs, and the introduction of a religious form of adoption, the practice of which, however, was not widespread prior to the Ottoman domination.

Adoption – Justinian Code – *Basilica*

« fraternisation par adoption » ou « adoption au rang de frère » : *adoptio in fratrem* ou *in locum fratris, fraternitas per adoptionem (adelphopoiia, dia theseôs adelphotès).* Pratique suspecte et réprouvée constamment par le droit séculier et ecclésiastique, elle prend une importance particulière dans la période byzantine tardive et post-byzantine. Bien que ce sujet se trouve ordinairement, dans la littérature juridique, rattaché à l'adoption et mis en parallèle avec celle-ci, nous n'en traiterons pas car il dépasse le cadre de notre propos. Sur cette institution voir : Zhishman, *op. cit.*, p. 285-289 ; Petropoulos, *op. cit.*, p. 1276-1277 ; Macrides, *loc. cit.*, p. 115-118. Études *ad hoc* : G. Michaèlidès-Nouaros, « Peri tès adelphopoiias en tèi arkhaiâi Helladi kai tôi Byzantiôi », dans *Tomos Armenopoulou*, Thessalonique, 1952, p. 251-313 ; Claudia Rapp, « Ritual Brotherhood in Byzantium », *Traditio*, 52, 1997, p. 285-326.

73. Macrides, *loc. cit.*, p. 112.

74. Alexis Spanos, *Enchiridion peri tôn synoikesiôn*, annexé à sa traduction en grec moderne de l'*Hexabiblos* d'Harménopoulos (1744), Venise, 1777, p. 494 ; Théophile de Campanie, *Nomikon* [*supra*, n. 47], p. 162 et 306, ch. 18 et 45 ; (saint) Nicodème l'Hagiorite, *Didaskalia peri synoikesiôn*, annexée au *Pédalion* (1800), Athènes, 1970, p. 755 n. 1. Dans ces rares cas la bénédiction religieuse est considérée comme la seule forme légale d'adoption. Il en est de même dans le Code Civil de Moldavie (« Code Callimaque » de 1816) § 237 (éd. Zepos, *op. cit.*, vol. VIII, p. 38 = Codul Calimach, Bucarest, 1958, p. 138-139). Sur l'adoption « post-byzantine », voir l'étude de G. Balassès, « Hè hyiothesia kata to dikaion tou meta tèn Halôsin hellènismou », dans *Mnèmosynon P. Bizoukidou*, Thessalonique, 1963, p. 547 sq. ; Id., « Tina peri tès patrikès exousias kata to dikaion tou meta tèn Halôsin hellènismou » dans *Tomos Armenopoulou*, Thessalonique, 1952, p. 529 sq.

Médiévales 35, automne 1998, pp. 33-49

Anita GUERREAU-JALABERT

QU'EST-CE QUE L'*ADOPTIO* DANS LA SOCIÉTÉ CHRÉTIENNE MÉDIÉVALE ?

Divers travaux anthropologiques ont mis en évidence l'importance numérique que revêtent les transferts d'enfants dans certaines sociétés ; ils ont également fait apparaître la diversité des modalités, des motivations, des significations sociales de ces transferts. À la suite des observations d'Esther et Jack Goody, en particulier, il paraît méthodologiquement souhaitable de distinguer deux cas de figure principaux, même si l'on n'ignore pas qu'il existe entre eux des formes intermédiaires[1] : dans le premier cas, le transfert correspond à un abandon complet ou quasi complet des droits détenus par les parents au profit d'autres personnes, ce processus créant entre ces dernières et l'enfant un lien qui reproduit au plus près le lien de filiation légitime ; dans le second cas, le transfert peut n'être que provisoire, il ne crée pas une relation de filiation légitime et, autour de l'enfant, coexistent des parents légitimes et des personnes qui en ont la charge pour un temps plus ou moins long. Il semble raisonnable, pour la clarté des analyses, de réserver le vocable d'adoption à la première formule, qui est illustrée par des pratiques observables dans la Rome ancienne, en Chine et au Japon[2], ainsi que dans notre propre société ; généralement, un corpus de textes – normatifs, rituels, pratiques – définit les formes légitimes de la création d'un nouveau lien de filiation. Les autres formules, qui correspondent à des procédures moins formalisées et plus mouvantes, seront regroupées sous le terme de *fosterage*. Certaines sociétés voient coexister les deux éléments : il en va ainsi en Chine ou à Rome, où l'*adoptivus* ne saurait être confondu avec l'*alumnus* ; c'est également le cas dans notre société, tout au moins en théorie, puisque la pratique de l'adoption semble y subir des restrictions et que le modèle dominant tend à survaloriser la vie en commun des parents et des enfants et à réduire l'usage du *fosterage*. Pour la longue période qui court entre les derniers

1. E. GOODY, *Parenthood and Social Reproduction. Fostering and Occupational Roles in West Africa*, Cambridge, 1982 ; J. GOODY, « Adoption in Cross Cultural Perspective », *Comparative Studies in Society and History*, 11, 1, 1969, p. 55-78 ; S. LALLEMAND, *La circulation des enfants en société traditionnelle. Prêt, don, échange*, Paris, 1993, ouvrage dans lequel l'auteur montre toute la complexité des formes de transfert d'enfants en fonction de l'organisation des systèmes de parenté.

2. M. CORBIER, « Divorce and Adoption as Roman Familial Strategies », dans B. RAWSON dir., *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*, Canberra, 1991, p. 47-78 ; Ph. MOREAU, « Les adoptions romaines », *Droit et Cultures*, 23, 1992, p. 13-35 ; F. LAUWAERT, « L'arbre et le cercle : les adoptions en Chine classique », *ibid.*, p. 36-54 ; S. MAUCLAIRE, « La construction du rôle du père à l'apogée de l'aristocratie de la cour de Heian (xe-xie siècle) », *L'Homme*, 140, 1996, p. 25-61 et « Parenté, pouvoir et économie au Japon. L'adoption et les identités familiales dans la société ancienne et moderne », à paraître.

siècles de l'Empire romain et les temps contemporains, la situation n'est pas claire : certes, les vocables *adoptio*, *adoptare*, *adoptivus* subsistent au Moyen Âge, relayés à l'époque moderne, en français, par « adopter », « adoptif » ; mais quel type de relations ces termes désignent-ils ? C'est ce que l'on tentera de préciser dans les pages qui suivent.

En bonne méthode, une étude de sémantique historique devrait s'attacher plutôt à l'analyse d'un champ lexical qu'à celle d'une « famille » de mots. Si des raisons pratiques nous ont amenée à concentrer nos observations sur les vocables déjà cités, on ne peut ignorer l'existence d'autres vocables ou syntagmes propres à la langue médiévale, qui sont souvent utilisés en co-occurrence avec les premiers et appartiennent clairement au même champ : *affiliatio*, *affiliamentum*, *affiliare*, *pro-* et *perfiliatio*, *accipere*, *recipere in filium*, *in patrem*, *in matrem*, *donatio pueri*, *filii*, *infantis*, *arrogatio*. Il serait également tout à fait nécessaire de s'interroger sur les usages de *pater* et de *filius*.

Les remarques ici proposées n'auront donc qu'une extension limitée ; elles ne porteront que sur les valeurs sémantiques perceptibles dans les usages d'*adoptio*. Toutefois, une problématique plus large sera obligatoirement sous-jacente à la réflexion, et ce pour deux raisons au moins : d'une part, l'analyse sémantique ne peut se contenter du seul examen d'un ou plusieurs vocables choisis *a priori*, mais suppose la mise au jour d'un réseau de termes qui font sens dans une structure linguistique et sociale particulière ; d'autre part, l'adoption n'est pas un phénomène isolé, mais un élément dans l'organisation et le fonctionnement des relations de parenté et, là encore, cet élément ne reçoit sa signification que de la place qu'il occupe dans une structure plus vaste.

Les données médiévales : adoption humaine, adoption divine

À partir de l'ensemble des données disponibles[3], et en laissant de côté quelques usages clairement extérieurs au champ de la parenté (nous renvoyons sur ce point au *Mittellateinisches Wörterbuch*), on peut classer les valeurs d'*adoptio* en deux groupes principaux. L'un d'eux semble renvoyer à une pratique sociale que le latin classique avait désignée par les vocables *adoptio* et *adrogatio* et que le français actuel nomme « adoption » : soit « un acte juridique qui crée entre deux personnes des rapports de droit analogues à ceux qui résul-

3. Les données qui seront utilisées ont été empruntées à des sources diverses : le *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis* de Du Cange ; le *Mediae Latinitatis Lexicon Minus* de J. F. Niermeyer ; le *Mittellateinisches Wörterbuch* ; le *Thesaurus Linguae Latinae*, pour le latin classique. Nous avons eu également recours à un ensemble d'éditions de cartulaires et de diplômes, au CDRom *Cetedoc Library of Christian Latin Texts* et aux données inédites des fichiers du *Novum Glossarium Mediae Latinitatis*. Le CDRom fournit le nombre d'occurrences de loin le plus élevé, plus de 2 100. Nous avons par ailleurs utilisé les informations disponibles dans quelques travaux publiés ou encore inédits consacrés à l'adoption au Moyen Âge et aux temps modernes : B. Jussen, *Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalter*, Göttingen, 1991 ; Fr. Roumy, *L'adoption dans le droit savant du XIIe au XVIe siècles*, Paris, 1998 ; R. Aubenas, « L'adoption en Provence au Moyen Âge (XIVe-XVIe siècles), *Revue Historique de Droit Français et Étranger*, 58, 1934, p. 700-726 ; D. Courtemanche, « Lutter contre la solitude : adoption et affiliation à Manosque au XVe siècle », *Médiévales*, 19, 1990, p. 37-42 ; Ch. Klapisch-Zuber, « L'adoption impossible dans l'Italie de la fin du Moyen Âge », dans M. Corbier dir., *Adoption et Fosterage. Actes du colloque de Paris (mai 1993)*, à paraître aux Éditions de Boccard ; K. Gager, *Blood ties and fictive ties. Adoption and family life in early modern France*, Princeton, 1996. Nous n'avons pu prendre connaissance qu'après la rédaction de ce texte de l'ouvrage de P. Gonnet, *L'adoption lyonnaise des orphelins légitimes (1536-1793)*, Paris, 1935 ; les propositions de cet auteur ainsi que les documents qu'il a publiés mériteraient une étude critique attentive ; la situation qu'il décrit n'est toutefois pas fondamentalement différente de celle que Kristin Gager a observée à Paris.

tent de la filiation légitime » (Robert) ; cette définition découle certes de la situation prévalant dans notre société, mais on peut s'en accommoder en se souvenant que les notions de rapport de droit ou de filiation légitime correspondent, dans chaque société, à des modalités particulières.

Toutefois, quand on regarde les textes de près, la continuité entre Rome, l'Occident médiéval et l'Occident contemporain apparaît d'emblée problématique. Si en effet, depuis la promulgation du Code Civil, la législation française, comme d'autres législations, a précisé la nature, les conditions, les effets de l'adoption, si, dans la Rome antique, l'*adoptio*, complétée de l'*adrogatio*, avait fait l'objet d'une définition juridique et rituelle claire – quoique différente de la nôtre –, l'examen des sources médiévales suscite doute et interrogation ; car des valeurs assez différentes semblent coexister dans l'*adoptio* médio-latine.

Un sens en apparence proche du sens romain se retrouve, à partir de la fin du XIIe siècle, chez les commentateurs des compilations de Justinien et les canonistes dont Franck Roumy a minutieusement étudié les textes[4]. Ainsi, chez Guido de Baysio (vers 1300) :

« l'adoption est un acte légitime par lequel celui qui n'est pas un fils est tenu pour un fils. Ou bien ainsi : l'adoption est une action légale, imitant à peu près la nature, introduite pour la consolation de ceux qui n'ont pas d'enfants. Ou ainsi : l'adoption est la prise en charge légitime d'une personne étrangère à titre de fils, de petit-fils et ainsi de suite » *(adoptio est legitimus actus per quem qui filius non est pro filio habetur. Vel sic adoptio est legalis actio ad solatium eorum qui non habent liberos inducta, pene naturam imitans. Vel sic adoptio est extraneae personae in filium vel nepotem vel deinceps legitima assumptio)*.

Les définitions des juristes sont plus élaborées que celle que l'on trouvait chez le grammairien Huguccio :

« adopter : recevoir en lieu de fils. Le terme "adoption" est utilisé lorsque quelqu'un est adopté comme fils, d'où l'usage du terme "adoptif" pour celui qui est reçu en lieu de fils » *(adoptare : loco filii recipere. Adoptio cum aliquis loco filii adoptatur, unde adoptivus dicitur loco filii receptus)*[5].

Certains de ces juristes maintiennent la distinction entre *adoptio* et *adrogatio*. Ces auteurs restent d'une manière générale au plus près de leur modèle ; et ils proposent, sur la notion d'*adoptio*, une réflexion élaborée, qui est fondée sur les données du droit romain tardif retransmis par le *corpus* de Justinien. Mais comme le montre Franck Roumy, cet effort de définition est rendu nécessaire par la disparition de la pratique durant de longs siècles et le résultat traduit assez clairement, malgré une indéniable fidélité aux sources, des évolutions importantes dans les conceptions de l'*adoptio*, évolutions qui découlent de la transformation des structures de parenté et ont été entérinées d'abord par le code de Justinien, avant de l'être par les commentateurs médiévaux[6].

Ces textes, dont le statut n'est nullement évident, sont en tout cas les seuls dans lesquels on puisse percevoir assez clairement une tentative d'explicitation

4. Signalons d'emblée que, dans le *Décret* de Gratien, cette forme de l'adoption ne fait l'objet d'aucune réflexion autonome ; l'adoption « à la romaine » n'y est évoquée que pour justifier des interdits de mariage pour parenté baptismale et la comparaison repose sur la disposition hiérarchique des types de parenté : si, à Rome, les lois interdisaient le mariage entre certains parents adoptifs, à plus forte raison faut-il l'interdire entre ceux qui sont unis par le sacrement et donc par la grâce divine ; sur cette conception de l'inceste, voir Anita GUERREAU-JALABERT, « *Spiritus et caritas*. Le baptême dans la société médiévale », dans Fr. HÉRITIER et E. COPET-ROUGIER dir., *La parenté spirituelle*, Paris, 1995, p. 133-203.

5. Voir Fr. ROUMY, *op. cit.* en note 3, p. 93-94.

6. *Ibid.* p. 87-90 et 93-150.

normative d'un transfert d'enfant pensé comme la création d'un lien de filiation légitime entre deux individus, donc comme une véritable « feinte » de filiation. Car on ne possède aucun autre ensemble de sources normatives tentant de préciser ce qu'est une *adoptio*, ce qu'est un *pater* ou un *filius adoptivus*. On dispose en effet, par ailleurs, soit de mentions brèves dans des textes narratifs et théologiques ou dans des textes de la pratique, soit de quelques formules ou contrats qui décrivent certains aspects de la relation entre deux individus liés par une *adoptio*.

Dans un certain nombre de cas, l'adoption ne se rapporte de toute évidence pas à la création d'une relation de filiation légitime. Il en va ainsi lorsque le vocable désigne le lien né du rite baptismal ; on en trouve un certain nombre d'attestations, mais elles sont au total très peu nombreuses – ce dont témoigne le fait que tous les dictionnaires reprennent les mêmes exemples – et elles se concentrent plutôt au haut Moyen Âge[7]. L'on reviendra plus loin sur la possible explication de l'usage du registre de l'adoption pour désigner la relation de parrainage ; mais il convient de noter d'emblée que ce vocable est utilisé à propos d'une relation qui est tout le contraire d'une adoption, en particulier parce qu'elle ne comporte aucun transfert d'enfant.

Il n'est pas non plus question d'adoption à proprement parler, lorsque le terme est appliqué aux rapports noués entre le pape et un roi ou un puissant ; par exemple, dans les lettres de Jean VIII (*epist.* 110) : « le prince... Boson dont j'ai fait mon fils par la grâce de l'adoption » *(Bosonem... principem quem per adoptionis gratiam filium effeci)*. Le pontife n'a évidemment pas à adopter qui que ce soit au sens romain ou actuel du terme. Dans ce cas, il s'agit d'une *paternité* d'élection qui se joue et s'exprime dans le seul registre des liens spirituels : elle marque un renforcement de la relation qui unit le pape à tout chrétien, ce qui peut aussi passer par des parrainages pontificaux. Les modes d'expression ne permettent pas toujours de distinguer, à eux seuls, ces deux formes de liens.

Dans beaucoup de cas, le recours au vocabulaire de l'adoption sert à établir la distinction entre un enfant légitime, parce que né en légitime mariage, et un enfant que l'on traite comme un fils et dont on assume la charge, ce qui s'inscrit globalement dans le registre du *fosterage*. Des exemples de ce type sont réunis par le *Mittellateinisches Wörterbuch* sous l'étiquette *usu laxiore*[8] ; cette relation semble aussi évoquée par les théologiens à propos de Moïse recueilli par la fille du pharaon, ou à propos de Joseph, « père adoptif » du Christ. Or cet usage est, de manière intéressante, corroboré par une définition relevée par Franck Roumy chez Alexandre de Villedieu : « adopter : nourrir ; élever » *(Adoptare : pascere – nutrire – nutricare – educare)*, tous vocables qui correspondent au *fosterage*[9]. Enfin, signalons que Galbert de Bruges (*De multro, traditione et occisione gloriosi Karoli comitis Flandriarum,* chap. 89) désigne comme *filius adoptivus* un enfant supposé : l'*adoptivus* est ici opposé au *verus filius*.

7. Ainsi, chez Boniface (*epist.* 32) : *viduam cujus antea filium in baptismo adoptivum suscipiebat* ; chez Dhuoda (*liber manualis* VIII, 15, 4) : *de illo... qui te per lavacrum regenerationis filium adoptavit in Christo* ; ou encore, chez Rimbert de Hambourg (*Vita Anscarii* 7 ; IX[e] siècle) : *[Haraldum Danorum regem] sacro baptismate perfusum ipse [Ludovicus Pius] de sacro fonte suscepit sibique in filium adoptavit.*

8. Mais on trouve aussi sous cette étiquette d'autres cas de figure que le *fosterage*, par exemple les relations entre un abbé et la maison qu'il a fondée, ou entre un roi et ses sujets (voir *Mittellateinisches Wörterbuch, s.v. adoptio*).

9. Fr. ROUMY, *op. cit.* en note 3, p. 93. Sur ce vocabulaire, voir A. GUERREAU-JALABERT, « *Nutritus/oblatus* : parenté et circulation d'enfants au Moyen Âge », à paraître dans M. CORBIER dir., *Adoption et fosterage, op. cit.* en note 3.

La diversité évidente des situations invoquées interdit en fait très souvent une interprétation univoque des textes, même si le lexicographe est tenté d'en classer certains comme attestations d'une adoption *stricto sensu*. Ce qui semble pointé d'abord par le registre de l'*adoptio* – et cet aspect se retrouve aussi dans les définitions juridiques[10] –, c'est qu'il ne s'agit pas d'une filiation produite par un engendrement en légitime mariage ; toutefois, l'*analogon* de filiation défini comme « adoption » recouvre non un type de lien nettement défini, mais des relations diverses, dont la plupart ne correspondent pas à une véritable adoption.

Cette dernière a semblé néanmoins pouvoir être décelée dans quelques formules de contrats ou dans des contrats effectifs conservés pour le haut Moyen Âge et pour les XIVe-XVIIe siècles. Les trois plus anciens documents (*Formulae Marculfi* II, 13, *Formulae Turonenses* 23, *Formulae Salicae Lindenbrogianae* 18) fournissent le modèle d'un accord dénommé *epistola, convenientia, chartula cessionis* et, dans un cas, *epistula adoptionis* : un individu, privé de fils, c'est-à-dire d'héritier direct, fait don de tous ses biens à un autre individu, qui s'engage en contrepartie – et c'est même le premier élément énoncé – à assurer son entretien durant le temps qui lui reste à vivre ; le premier est dit *adoptare in loco filiorum* ou *in loco filiorum meorum*. Le document vise à sceller l'accord entre les contractants, mais aussi à garantir les droits de l'« adopté » sur les biens de l'« adoptant » contre les revendications d'autres héritiers potentiels. Tous ces éléments paraissent indiquer qu'il s'agit de contrats combinant la donation entre vifs, l'institution d'héritier et l'engagement à assurer la subsistance du donateur en contrepartie de la donation. Ce qui est, à notre sens, assez différent d'une adoption, qui crée des liens de filiation légitime, place l'adopté sous la responsabilité juridique de l'adoptant et le met en position d'héritier *ab intestat* au moment de la mort de son père adoptif ; la relation d'*adoptio* paraît ici insuffisante à définir de manière automatique et univoque un ensemble de rapports sociaux et patrimoniaux qui sont ceux de la filiation légitime ; c'est probablement pour cette raison que le contrat comporte autant de détails sur les engagements pris[11].

Divers chercheurs ont mis au jour des contrats notariaux datant de la fin du Moyen Âge et des XVIe et XVIIe siècles, et qui, un peu à la manière des formules du haut Moyen Âge, évoquent à la fois des relations d'*adoptio* et une circulation d'éléments matériels (nourriture, vêtement, entretien, biens meubles et immeubles, dot, héritage). On citera ici les documents provençaux de Roger Aubenas et Danielle Courtemanche et les actes parisiens de Kristin Gager ; on y adjoindra les textes florentins commentés par Christiane Klapisch-Zuber. Dans les documents de Roger Aubenas, on trouve à la fois des accords visant à associer des adultes et des accords portant sur un transfert d'enfant ; Danielle Courtemanche ne cite que des contrats du premier type, Kristin Gager et Chris-

10. Beaucoup des définitions de l'adoption relevées par Franck Roumy insistent sur l'« extranéité » d'origine de l'enfant adopté (Fr. ROUMY, *op. cit.* en note 3, p. 95-104), alors qu'à Rome de nombreuses adoptions avaient lieu entre individus déjà apparentés.

11. Des éléments proches se retrouvent dans les actes de *perfiliatio/profiliatio* conservés pour le Nord de la Péninsule ibérique aux IXe-XIe siècles. Ces *cartulae donationis* ou *profiliationis*, dans lesquelles la donation de biens « en héritage » est assurée contre la fourniture des *victus* et *vestitus* au donateur, correspondent en fait, étant donnée la position sociale respective des contractants, à la reconnaissance d'un lien de recommandation et de dépendance (voir A. BARBERO et M. VIGIL, *La formacion del feudalismo en la Peninsula Iberica*, Barcelone, 1978, 1986, p. 380-394). Loin, là encore, d'évoquer l'établissement d'une relation de filiation légitime, avec ses propriétés et ses effets, loin d'insérer un individu dans une lignée ou un groupe de parenté comme s'il en était issu par la naissance, la profiliation a pour conséquence de faire sortir des biens d'une lignée et d'établir entre « adoptant » et « adopté » une relation hiérarchique en quelque sorte inverse de la relation entre père et fils.

tiane Klapisch-Zuber des textes concernant des enfants[12]. Retrouve-t-on là pour autant la trace de l'*adrogatio* et de l'*adoptio*, comme Roger Aubenas en fait l'hypothèse ? On se bornera à quelques remarques. Du point de vue du vocabulaire, les textes font appel à la famille d'*adoptio* ; mais plusieurs autres termes ou syntagmes sont utilisés soit à la place des premiers soit en co-occurrence : *affiliatio, affiliamentum, accipere, recipere in filium, in parentes ; donatio filii, donatio inter vivos, donatio infantis cum affiliatione subsequata* entre autres ; à Paris, « adopter » coexiste avec « bailler, prendre, retenir un enfant »[13]. Sont couramment utilisés des syntagmes du type : *affiliaverunt et in filios adhoptivos receperunt ; adoptare seu arrogare ac in filium adoptivum recipere ; affiliatio sive arrogatio ; adoptationis et afiliationis donatio*. Les documents donnent généralement un assez grand luxe de précisions sur les termes de l'accord conclu, peut-être précisément parce qu'aucun des mots utilisés n'a un sens univoque (*adoptio* peut correspondre à du simple *fosterage*, *affiliare* à une adoption du gendre[14]). Pour les seuls adultes, Roger Aubenas remarque qu'il s'agit essentiellement d'établir une communauté de résidence et de biens, parfois une simple institution d'héritier[15]. Danielle Courtemanche fait aussi état d'une adoption du gendre ou même du jeune couple, ce qui est également une forme de communauté de résidence et de biens, mais pas une adoption[16]. S'agissant des enfants, Roger Aubenas et Kristin Gager montrent que l'on a affaire d'abord à des prises en charge charitables d'enfants pauvres, orphelins ou abandonnés. Les engagements assumés par les « parents adoptifs » sont d'extension variable : entretien, éducation, apprentissage d'un métier, dotation en mariage constituent l'engagement minimal ; peuvent s'y ajouter la promesse d'un héritage partiel des biens de l'adoptant (par exemple, à Paris, les meubles), mais parfois aussi la désignation de l'adopté comme héritier de tous les biens de l'adoptant[17].

C'est dans ce dernier cas qu'on semble se rapprocher le plus d'une adop-

12. À Lyon, les documents de Paul Gonnet portent aussi sur des enfants abandonnés et/ou orphelins recueillis par deux institutions charitables.

13. Un des huit actes publiés par Kristin Gager ne recourt à aucun terme de la famille « adopter ». Par ailleurs, un simple examen des dictionnaires disponibles pour le moyen français et le français du XVIe siècle montre que les vocables « adopter, adoption, adoptif » sont attestés dans des textes de droit romain, mais aussi dans des textes narratifs ; dans ce dernier cas, l'interprétation suscite les mêmes difficultés que pour les termes latins. On rencontre aussi les vocables « affilier » et « avoer » ; le premier a le sens apparemment assez univoque de « prendre pour fils » ; le second a des sens divers et c'est le contexte qui permet éventuellement à l'historien de distinguer la tutelle d'une prise en charge de type « adoptif » – mais cette distinction est-elle pertinente, puisque le même vocable recouvre les deux relations ? Au total, la structure lexicale et sémantique présente des traits analogues à ceux que l'on trouve en latin.

14. Roger AUBENAS (*loc. cit.* en note 3, p. 701-702) propose de ne considérer comme affiliation que l'adoption du gendre ; mais cela nous semble relever de la plus mauvaise méthode sémantique, puisque les textes ne donnent nullement à voir une pareille spécialisation du vocable *affiliatio*. Du reste, le même auteur montre dans un autre travail que l'association de biens entre beau-père et gendre (ou entre belle-mère et belle-fille) peut aussi passer par les contrats d'*affrairamentum* ; là encore, le langage de la parenté couvre des relations qui sont, pour nous, de type économique, puisque ces contrats, qui lient des parents, y compris des frères, ou des étrangers, ont pour objet l'exploitation en commun d'un bien (terre, moulin) ou l'exercice d'une charge (par exemple, celle de sergent de ville) ; voir R. AUBENAS, « Le contrat d'*affrairamentum* dans le droit provençal du Moyen Âge », *Revue historique de droit français et étranger*, 57, 1933, p. 478-524.

15. Dans son étude sur « Tendances archaïsantes et famille artificielle en pays de droit écrit », *Annales du Midi*, 53, 1941, p. 113-141, Roger Aubenas semble reconnaître un écart important entre l'adoption romaine et les pratiques médiévales : il parle d'une ressemblance fort imparfaite entre elles et d'une « prétendue adoption » pour le Moyen Âge.

16. L'adoption du gendre, qui existe à Rome (comme au Japon), repose sur le rôle de la *patria potestas* dans la détermination de la filiation et sur la pratique de l'émancipation ; au Moyen Âge, un véritable lien de filiation établi avec le gendre rendrait le mariage incestueux ; que dire, de plus, des cas où l'« adoption » porte à la fois sur la fille et sur le gendre ?

17. À Lyon, de nombreux contrats font état de la nécessité de doter l'enfant, fille ou garçon,

tion complète, surtout lorsqu'il est précisé que la donation d'enfant est irrévocable (mais on rencontre aussi des clauses permettant de reprendre l'enfant contre un dédommagement). Toutefois, la nécessité de désigner l'enfant comme héritier semble indiquer que ces « adoptions » ne font pas automatiquement des fils ou filles légitimes. De plus, on ne saurait omettre le fait que ces contrats évoquent une série de situations différentes et mettent en œuvre des relations elles aussi différentes dans le détail et qu'il faudrait peut-être analyser comme telles. Enfin, ce que nous avons appelé « l'engagement minimal », qui comporte la promesse de traiter l'enfant comme son propre enfant, n'est pas facile à distinguer de ce que contiennent les contrats de prise en charge charitable analysés, pour Florence, par Christiane Klapisch-Zuber, et dont elle a montré que ce ne sont précisément pas des adoptions, mais des formes de *fosterage*[18].

On terminera ces observations par un retour sur l'adoption de Childebert par Gontran : si l'on en croit Grégoire de Tours (*Libri Historiarum X*, V, 17), Gontran évoque, comme dans les formules de Marculf, l'absence de fils, donc d'héritier direct et désigne son neveu comme l'héritier de son royaume, dont il l'investit immédiatement. Encore une fois, le problème central semble celui de la désignation d'un héritier : ici un neveu de Gontran contre d'autres prétendants tout aussi légitimes (son frère Chilpéric, puis son autre neveu Clotaire). De plus, si Childebert est bien désigné comme *filius adoptivus*, Clotaire l'est également ; or ce dernier n'a pas été désigné comme fils et héritier, mais a été parrainé par Gontran et traité comme *alumnus*. Tout ce dossier, qui a suscité beaucoup de discussions et a été très finement étudié par Bernhard Jussen, met en tout cas en évidence, une fois de plus, la variabilité des relations désignées par l'*adoptio* : on y retrouve l'appellation de fils et l'institution d'héritier, le parrainage, la relation d'*alumnus* ; et le recouvrement des significations sociales est bien illustré par le fait que le parrainage de Clotaire par Gontran a été interprété par Childebert comme une rupture des engagements pris à son égard par son oncle.

À Rome, *adoptio* et *adrogatio* désignent des pratiques qui aboutissent à créer, dans des conditions bien déterminées, au terme d'un rituel fixé, une filiation légitime entre un *pater familias* et un individu qui lui est, ou non, déjà apparenté, ce qui lui confère toutes les propriétés (nom, statut) et tous les droits (entre autres, être héritier *ab intestat*) inhérents à la position de fils légitime. Dans les textes médiévaux, on observe comme un brouillage des définitions ; ce dernier est déterminé par une structure sur laquelle on reviendra et non par une incapacité des hommes du Moyen Âge à comprendre le droit romain ou à s'exprimer correctement, comme cela est trop souvent dit[19]. L'analyse ne peut néanmoins faire abstraction des faits suivants : ce que désigne *adoptio*, d'autres vocables peuvent le désigner ; en contrepartie, *adoptio* nomme des relations qui

que l'on a pris en charge ; ce qui correspond peut-être à un engagement plus long et plus fort qu'un simple accueil temporaire, qui vise à mener l'enfant jusqu'à sa vie d'adulte. La mention de l'héritage n'apparaît que dans certains textes et il faudrait peut-être tenir compte de cet écart plus que ne l'a fait Paul Gonnet. Rappelons que la dotation de mariage fait aussi partie des engagements pris dans le placement des filles à Florence.

18. De manière significative, deux des huit contrats édités par Paul Gonnet et qu'il considère comme de simples placements comportent cette clause (*op. cit.* en note 3, t. II, p. 56 et 60). Un troisième parle de « prendre » une orpheline « pour fille adoptive » (*ibid.*, p. 58).

19. Ainsi, Danielle Courtemanche (*loc. cit.* à la n. 3), après Roger Aubenas, semble regretter que les notaires utilisent un vocabulaire « constamment imprécis et hésitant » ; elle fait l'hypothèse que ces « imprécisions et ces hésitations traduisent pour une large part la nouveauté que représentent des institutions que même les formulaires notariaux (...) ignorent ». Les observations que nous avons faites incitent à penser que les notaires utilisent au contraire ces vocables conformément à l'usage qui prévaut, d'une manière générale, dans les langues médiévales.

n'ont rien à voir avec la création d'une filiation légitime (parenté baptismale, liens spirituels, *fosterage*, « adoption » du gendre ou même d'un couple fille-gendre) ; seuls les juristes, commentateurs du droit romain et canonistes, semblent avoir connaissance, à partir de la fin du XIIe siècle, des définitions romaines, mais avec des transformations évidentes dues à l'évolution des structures sociales, et sans que l'on puisse saisir les effets pratiques de leur réflexion ; ce qui a été interprété par certains historiens comme le maintien de l'adoption dans la société médiévale apparaît plus exactement comme un mélange de relations de *fosterage*, d'institution d'héritier et de donation entre vifs ; si les résultats pratiques se rapprochent, il convient néanmoins de noter les écarts et d'expliquer les caractères spécifiques de la situation médiévale, qui se prolonge aux temps modernes.

L'autre grand domaine d'attestation de l'adoption paraît avoir dérouté les commentateurs – et il est effectivement déroutant – au point que cet aspect semble considéré comme étranger au domaine des études sur l'adoption. On veut parler de l'adoption du chrétien par Dieu, qui ne met donc pas en relation des hommes entre eux, mais constitue une définition possible du rapport entre les hommes et la sphère divine ; cet élément est aisément considéré comme un phantasme de théologien, difficile à interpréter, et qui n'a pas grand-chose à voir avec l'étude de relations de parenté.

Or plusieurs remarques s'imposent : il s'agit d'un domaine où la notion d'*adoptio* est massivement attestée ; en vérité, c'est même le seul où le vocable est communément usité ; l'*adoptio* divine est finalement plus clairement définie que l'*adoptio* humaine, elle ne comporte pas la variabilité sémantique que l'on a relevée dans les pages précédentes ; le poids numérique du discours sur l'adoption divine et son aspect sacralisé ne peuvent qu'inciter l'historien à tenter d'élucider le sens de cet usage.

L'adoption de l'homme par Dieu peut être évoquée seule : « le sang du Seigneur nous a rachetés, l'eau de la fontaine sacrée nous a lavés, l'Esprit a fait de nous les fils de Dieu par l'adoption » (*sanguis Domini nos redemit, sacri fontis unda nos abluit, Spiritus per adoptionem filios Dei nos facit* ; saint Bernard, *Sententiae* 2, 65). De manière notable, c'est par cet exemple qu'Isidore illustre la notion d'adoption, après n'avoir évoqué qu'allusivement l'adoption humaine : « l'appellation de fils se donne par l'adoption aussi, ce que l'habitude des hommes fait connaître à tout le monde, ou comme nous disons à Dieu, non en vertu de la nature, mais de l'adoption : Notre Père qui êtes aux cieux » (*[filii appellantur] adoptione quoque quod humana consuetudine nulli licet nescire, vel sicut nos Deo non natura sed adoptione dicimus : « Pater noster qui es in caelis » ; Etym.*, IX, 5, 16). Il s'agit là de propositions qui reprennent, en les développant et en les étoffant, les textes de saint Paul, en particulier *Rom.* 8-15, *Galat.* 4-5, *Ephés.* 1-5.

Cette réflexion théologique a pris de l'ampleur lors de la querelle de l'adoptianisme, qui agita l'Église occidentale à la fin du VIIIe et au IXe siècle, certains théologiens espagnols proposant de voir dans le Christ incarné non le fils (naturel) de Dieu, mais son fils adoptif. Un certain nombre d'auteurs combattant ce qui fut défini comme une hérésie ont fondé toute une partie de leur argumentation sur l'opposition entre deux modes de la paternité divine : Dieu est le père naturel – *natura* – du Christ, il est un père adoptif pour les hommes ; ainsi, chez Agobard (*Adversum dogma Felicis* 44) : « lui est né, nous sommes adoptés, lui est le Fils engendré de toute éternité selon la nature, nous le sommes devenus dans le temps par la grâce » *(ille natus, nos adoptati, ille ab aeterno Filius*

genitus per naturam, nos a tempore facti per gratiam). Cette thématique fut largement reprise au-delà de la période la plus aiguë du débat adoptianiste et apparaît comme une des constantes de la christologie occidentale ; on la retrouve chez les théologiens du XIIe siècle et elle constitue la matière d'une question de la *Somme théologique* de saint Thomas (*Summa* III, q. 23).

L'action de la grâce et de l'Esprit saint sont au fondement de cette adoption, qui se réalise au moment du baptême. Elle est donc étroitement associée à la régénération qui s'effectue dans ce rite et se trouve par là définie comme (re)naissance dans l'ordre spirituel : « par le lavement du baptême, par lequel nous sommes réengendrés comme fils de l'adoption » (*per lavacrum baptismatis, per quod regeneramur in filios adoptionis* ; Gautier de Saint-Victor, *Sermon* 18). Les prêtres étant les acteurs principaux de cette naissance, la capacité à adopter est également prêtée à l'Église, bien que ce thème n'apparaisse qu'en mineur dans le vaste ensemble de textes que nous avons utilisés. Ainsi sont fondés la paternité de Dieu envers les hommes et le lien de fraternité reconnu entre le Christ et les chrétiens, l'Incarnation du premier étant ce qui rend possible tout le processus : l'adoption des hommes par Dieu se réalise par et dans le Christ ; mais elle a également pour conséquence l'affirmation récurrente du droit des hommes à l'héritage du Père.

Si les attestations du mot *adoptio* pour désigner des relations entre les hommes sont, au total, en nombre plutôt restreint, si le vocable recouvre des pratiques différentes dont aucune, probablement, ne correspond exactement à l'adoption romaine ou à la nôtre, en revanche le thème de l'adoption divine est largement attesté tout au long de la période médiévale. Il semble donc nécessaire de s'interroger sur le sens de ce dispositif, et sur les rapports qu'entretiennent ces deux formes de l'adoption, associées par Isidore de Séville.

L'adoption divine comme modèle

Les éléments qui relèvent de la parenté spirituelle sont aisément et régulièrement considérés par les commentateurs actuels comme relevant de l'ordre de la métaphore. Outre que cette définition ne dit rien de précis, elle suppose qu'existeraient un ordre « propre » de la parenté (que l'on a trop souvent et malencontreusement tendance à assimiler à un ordre biologique) et un ordre « figuré », dérivé du premier et doté d'une moindre « réalité ». Or c'est faire abstraction du fait que la parenté spirituelle génère des relations sociales, affectives et pratiques qui ne jouent pas un rôle mineur dans la société médiévale : le cas le plus évident est celui des liens de parrainage et de compérage, mais la parenté spirituelle sous-tend aussi les rapports entre membres des confréries, et surtout entre clercs et laïcs. On rappellera en outre que le paradigme du lien social est pensé comme *caritas*, c'est-à-dire comme lien d'amour spirituel lié à la grâce et véhiculé par l'Esprit saint. L'adoption divine est donc probablement plus qu'une simple métaphore et sa signification mérite d'être élucidée.

Les textes médiévaux, à commencer par ceux des juristes, reconnaissent deux modes principaux de la filiation : l'engendrement et l'adoption. Or ces deux modalités jouent dans les deux registres distincts et hiérarchiquement articulés entre eux que sont la parenté spirituelle et la parenté charnelle.

Le rapport du Christ au Père est défini comme un engendrement. Le Christ est le fils naturel – par la nature – de Dieu ; mais cet engendrement se situe exclusivement dans l'ordre spirituel, sans aucune intervention des modalités

charnelles de la reproduction. Par là, il apparaît comme un engendrement parfait, et comme le modèle de la filiation en tant qu'il est seul capable d'effectuer une reproduction à l'identique, de faire du Christ un être parfaitement consubstantiel à Dieu – la substance étant ici une substance spirituelle[20]. L'engendrement de l'homme par l'homme est l'exact opposé : conséquence du péché originel, il met en jeu la chair et la concupiscence ; il est au principe d'une chaîne au long de laquelle le péché se transmet ; non seulement il est incapable d'assurer une reproduction à l'identique, mais il est même impuissant à produire des êtres sociaux : seul le baptême confère à l'homme ses propriétés d'homme et scelle les caractères sociaux de la filiation. Donc, par définition, l'engendrement charnel de l'homme est un engendrement imparfait ; il est d'ailleurs significatif que le modèle de cet engendrement soit, chez Isidore de Séville comme chez ses successeurs, celui des Juifs par Abraham, c'est-à-dire précisément d'hommes donnés pour entièrement charnels, car ignorant les dons de l'Esprit et de la grâce (rappelons que, dans la théologie patristique et médiévale, Abraham est devenu le père spirituel des chrétiens[21]).

L'adoption de l'homme par Dieu est, logiquement, dotée d'une valence positive : elle appartient au registre spirituel ; elle découle de l'Incarnation du Christ, qui est donnée pour *assumptio* ou *adoptio carnis*, chair qui est ici la chair spiritualisée de la Vierge. En contrepartie, il est permis à l'homme de recevoir l'Esprit saint et la grâce de Dieu, de se voir restituer les propriétés spirituelles dont le péché originel l'avait privé. Réalisée lors du baptême, l'adoption divine fait de l'homme le fils de Dieu, le frère du Christ – et des autres chrétiens – et elle lui assure l'héritage, lui aussi immatériel, du Père[22]. Or de manière intéressante par rapport à la théorie de l'adoption, cette relation est bien pensée comme une feinte de filiation : l'adoption divine est aussi une (re)naissance, qui s'effectue dans la parturition continue de l'Église. Selon saint Augustin, l'homme a été fait « pour naître par la grâce dans l'adoption » (*ut per gratiam in adoptionem nasceretur ; De Trinitate* 5, 14) ; et le *Sacramentaire* de Gellone invoque Dieu éternel et omnipotent : « toi qui fécondes ton Église d'une descendance toujours nouvelle, augmente la foi et l'intelligence de nos catéchumènes pour que, réengendrés de la fontaine du baptême, ils soient agrégés aux fils de ton adoption » (*qui eclesiam tuam nova semper prole fecundas, auge fidem et intillectum caticuminis nostris ut renati fonte baptismatis adop-*

20. Ce point est bien exposé par certains théologiens, comme Guillaume d'Auvergne ou saint Thomas : « il reste donc que le Fils de Dieu a été engendré de la substance du Père. Autrement toutefois que le fils d'un homme. En effet, une part de la substance de l'homme qui engendre passe dans la substance de celui qui est engendré. Mais la nature divine est indivisible. D'où il ressort nécessairement que le Père, en engendrant le Fils, n'a pas transféré une partie de sa nature en lui, mais lui a communiqué la totalité de sa nature » (*relinquitur ergo quod Dei Filius sit genitus de substantia Patris. Aliter tamen quam filius hominis. Pars enim substantiae hominis generantis transit in substantiam geniti. Sed divina natura impartibilis est. Unde necesse est quod Pater, generando Filium, non partem naturae in ipsum transfuderit, sed totam naturam ei communicaverit ; Summa theol.* I, 41, 3).

21. Voir, sur toute cette thématique, le livre à paraître de J. BASCHET, *Le (sein) du Père. Figures médiévales d'Abraham et de la paternité.*

22. Selon saint Thomas, la paternité de Dieu envers toute créature rationnelle se traduit par une similitude d'image de la seconde au premier ; toutefois, le baptême crée une similitude supérieure, qui est l'effet de la grâce et produit une relation de filiation plus parfaite : « la ressemblance est d'autant plus grande que l'on s'approche davantage du vrai principe de la filiation (...) le Père est, selon la ressemblance de la grâce, Père pour certains qui sont aussi dits fils adoptifs, en fonction de quoi ils sont ordonnés à l'héritage de la gloire éternelle par le don de la grâce » (*[similitudo] quanto perfectior fuerit, tanto propinquius acceditur ad veram filiationis rationem* (...) *aliquorum vero est Pater secundum similitudinem gratiae, qui etiam dicuntur filii adoptivi, secundum quod ordinantur ad haereditatem aeternae gloriae per munus gratiae acceptum ; Summa theol.* I, 33, 3).

tionis tuae filiis adgregentur ; rubrique 657). L'assimilation de l'engendrement et de l'adoption est, dans ce registre, poussée très loin et permet de poser une équivalence à peu près totale entre les deux formes de filiation[23] ; du reste, l'écart entre les deux modalités de la paternité de Dieu n'est évoqué que dans des contextes particuliers. Mais cette assimilation n'est rendue possible que parce qu'il s'agit d'une feinte de la filiation spirituelle, d'une réplication de la relation paradigmatique qui unit Dieu au Christ[24] ; elle est parfaite et met l'homme en position de fils légitime de Dieu.

Dans ce système, que pourrait bien être une adoption de l'homme par l'homme ? Une feinte de la filiation charnelle, donc quelque chose de négatif par définition, et qui viserait de plus à la transmission de biens matériels, eux aussi charnels[25]. Car l'homme est incapable de pratiquer un engendrement spirituel, sauf s'il est prêtre, situation dans laquelle, sorti de l'ordre de la parenté charnelle, il est pourvu d'une multitude de fils spirituels, mais n'a aucun besoin de proroger une lignée. De plus, cela équivaudrait à reconnaître que l'homme peut jouer en quelque sorte son propre jeu de la filiation hors des règles d'une nature contrôlée par Dieu : comme le montre Franck Roumy, même les juristes sont amenés à dévaloriser une telle fiction au nom de la supériorité de la parenté « naturelle »[26].

Si l'adoption divine constitue un référent dans la société chrétienne, elle n'est pas reproductible dans l'ordre de la filiation charnelle et l'homme n'y a accès qu'en tant qu'atome de l'*Ecclesia* : il participe au rite de baptême, à une place bien déterminée selon son statut de clerc ou de laïc, ce rite rendant effective l'adoption de tout nouveau chrétien par Dieu et ayant valeur générique et non individuelle. Le parrainage n'est pas un simulacre d'adoption, mais traduit la participation du chrétien à l'adoption divine ; le parrain n'est pas un père, mais un acteur dans la manifestation de la paternité divine et de la maternité ecclésiale ; le prêtre en tant qu'être spirituel donne une image plus fidèle de l'engendrement spirituel, aussi bien a-t-il droit à l'appellation de « père ».

En revanche, le chrétien a également la possibilité d'user de toutes les formes du *fosterage*, car ce type de relation repose sur la mise en œuvre de la *caritas*, insufflée par l'Esprit saint lors du baptême. Ce modèle, qui est le modèle majeur de la circulation d'enfants, est valorisé, puisqu'il se situe dans le registre spirituel qui est aussi celui de l'adoption par Dieu : il crée une relation « gratuite » (c'est-à-dire produite par la grâce), qui peut s'accompagner de transferts de biens eux aussi donnés comme « gratuits », et non obligatoires, simples

23. Ainsi, saint Augustin parle de Dieu comme de celui « qui m'a engendré et me protège » (*qui genuit me et tuetur me ; Confessions*, X, 4) ; et saint Thomas note : « parfois cependant, le fils adoptif est dit avoir été engendré à cause de la régénération spirituelle, qui est don de grâce, non de nature » (*dicitur tamen quandoque filius adoptivus esse genitus, propter spiritualem regenerationem quae est gratuita, non naturalis ; unde dicitur Iac. 1, 18 : Voluntarie genuit nos verbo veritatis ; Summa theol.* III, 23, 2).

24. Le modèle de l'engendrement par « nature » est clairement, pour saint Thomas, celui du Christ par Dieu le Père : « il est manifeste (...) que le principe parfait de la paternité et de la filiation se trouve en Dieu le Père et Dieu le Fils ; parce que la nature et la gloire du Père et du Fils sont une » (*manifestum est autem (...) quod perfecta ratio paternitatis et filiationis invenitur in Deo Patre et Deo Filio ; quia Patris et Filii una est natura et gloria ; Summa theol.* I, 33, 3) ; et l'adoption est présentée comme une imitation de ce modèle. On observe ici le déplacement majeur qu'opère la pensée chrétienne dans l'idée de nature et d'imitation de la nature.

25. Comme le signale J. Goody (*L'évolution de la famille et du mariage en Europe*, Paris, 1985, p. 107-108), Salvien de Marseille, au V[e] siècle, critique l'adoption parce qu'elle fait passer les soucis individuels et « charnels » de l'héritage terrestre avant ceux du salut spirituel de l'âme des parents et des enfants (Salvien de Marseille, *Les livres de Timothée à l'Église*, III, 9).

26. Fr. Roumy, *op. cit.*, p. 136-150.

signes matériels d'une relation spirituelle pensée comme préexistante – c'est l'amour qui suscite le don[27].

Dans un tel système de représentation et d'organisation des relations sociales et des relations de parenté, l'adoption n'a en définitive pas de place, car elle est automatiquement disqualifiée. Raison pour laquelle, sans doute, elle n'a jamais été réellement pratiquée, alors même qu'elle n'a jamais fait l'objet d'un interdit ou d'une condamnation. Sa quasi-disparition durant plus d'un millénaire traduit les effets inintentionnnels d'une structure propre à la société totalement chrétienne qui s'est mise en place à la fin de l'Empire romain.

Ces observations invitent à rappeler deux points qui nous semblent importants : les formes prises par la circulation des enfants dépendent toujours, comme l'ont montré les anthropologues, des caractères du système de parenté dans lequel elles s'inscrivent ; s'agissant de la société médiévale, les formes spirituelles de la parenté, qui sont trop souvent rangées parmi les pratiques et croyances religieuses, font partie intégrante du fonctionnement du système de parenté.

Adoption et structures de parenté

À Rome, la pratique de l'adoption est liée au fait que la filiation et l'alliance constituent les fondements mêmes de la cité : pour Cicéron (*De officiis*, 1, 17, 54), l'alliance et la filiation sont le *seminarium civitatis* ; la filiation est marquée, à l'époque classique, par une inflexion patrilinéaire assez nette et la notion de *patria potestas* joue un rôle central. Le citoyen a le pouvoir de contrôler sa filiation : il est libre de reconnaître comme fils ou fille l'enfant qui lui est né en mariage légitime et l'adoption n'est qu'une autre façon de dire et de mettre en pratique ce pouvoir ; la maîtrise de sa filiation qui caractérise le *pater* romain est cohérente avec la capacité d'adopter. Cette pratique est donc une affaire d'hommes et de citoyens, chargés de reproduire la cité, elle est logiquement aussi une affaire de dominants : même si le taux des adoptions n'est pas très élevé, celles-ci sont le fait des couches supérieures de la société et elles lient des individus égaux en statut ; enfin, elles portent à peu près exclusivement sur les garçons. Deux éléments incitent à l'adoption : la nécessité de proroger des lignées porteuses d'un nom et d'un statut, et dont l'existence se traduit par un culte des ancêtres ; la possibilité de créer des alliances en dehors de l'alliance de mariage, la circulation des fils pouvant être le substitut de celle des femmes. La « feinte de filiation » est très poussée, puisque l'adopté est en position de fils légitime (même s'il ne lui est pas totalement assimilé dans certains domaines, comme celui des interdits de mariage). Le registre du *fosterage* est complètement distinct : un *alumnus* n'est pas un *adoptivus*.

On retrouve des situations comparables, avec des variantes, en Chine et au Japon, autres sociétés complexes à tendance patrilinéaire plus ou moins forte ; l'adoption y est également liée au souci de la prorogation des lignées ou lignages, dont le rôle social est essentiel ; on y observe aussi la nécessité de

27. Saint Thomas (*Summa* I, q. 37 et 38) établit l'appropriation de l'amour et du don à la personne du Saint-Esprit ; il dit, par exemple : « le principe du don gratuit est l'amour : en effet, nous donnons gratuitement quelque chose à quelqu'un parce que nous lui voulons du bien. Le première chose que nous lui donnons, c'est donc l'amour par lequel nous lui voulons du bien. D'où il est évident que l'amour représente le principe premier du don, en fonction de quoi tous les dons gratuits sont donnés » (*ratio autem gratuitae donationis est amor : ideo enim damus gratis alicui aliquid quia volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei, est amor quo volumus ei bonum. Unde manifestum est quod amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur* ; I, q. 38, a. 2).

maintenir un culte des ancêtres et une pratique développée de la généalogie : un homme, en particulier un homme appartenant aux groupes dominants, ne réussit son existence que s'il est en état de devenir un ancêtre[28]. Dans tous ces cas, on note une sorte de substantialisation des lignes de filiation, qui jouent un rôle-clé dans le fonctionnement de la société.

On souhaiterait mieux connaître l'évolution du système de parenté dans les derniers siècles de l'Empire. Il semble néanmoins établi que les structures gentilices se sont progressivement affaiblies et que la filiation a pris des caractères cognatiques de plus en plus marqués ; par exemple, les règles de transmission *ab intestat* sont transformées, puis les *tria nomina*, après avoir intégré des noms maternels, disparaissent au profit d'un nom individuel ; le pouvoir attribué au *pater familias* de reconnaître un enfant est réduit, sans disparaître immédiatement, à partir du IIe siècle[29]. Dans le même temps, l'instauration du système de représentations chrétien comme système dominant et de l'Église comme institution dominante correspond à une évolution radicale des systèmes de valeurs : ainsi, l'aristocratie sénatoriale se retrouve à la tête de l'Église, ce qui implique l'acceptation d'une rupture des lignes de filiation, et elle adopte des pratiques cultuelles tout à fait différentes – marquées par la disparition des cultes familiaux et le déplacement du souci des morts vers les cultes, à valeur plus générique, médiatisés par l'Église.

Par ailleurs, les relations de parenté passent largement sous le contrôle de l'Église : les hommes sont en quelques sorte dépossédés de la maîtrise de leur filiation, qui est comme mise entre les mains de Dieu – et de l'Église : contraception et avortement sont condamnés, l'instauration du mariage indissoluble va de pair avec une équivalence posée entre mariage légitime, exercice de la sexualité et filiation[30] ; enfin, seul le rite de baptême permet de faire de l'enfant un être social complet, donc un fils véritable. Ces divers éléments sont plus ou moins rapidement acceptés, mais leur intériorisation progressive, ainsi que celle des représentations qui constituent la part idéelle de la nouvelle structure, n'en sont pas moins indiscutables. Dans ces conditions, les conceptions de l'adoption que nous avons exposées sont plus ou moins intuitivement comprises et la pratique perd de sa pertinence. La dévalorisation de la filiation charnelle s'accompagne de la disparition du culte des ancêtres et d'un affaiblissement du système des lignées, de l'instauration d'un système cognatique qui permet de transmettre ses biens à des descendants directs ou collatéraux en ligne masculine ou féminine ; à défaut de descendant direct, les dons à l'Église paraissent une solution tout à fait convenable, celle qui en tout cas assure les plus grands profits spirituels – ce qui n'est pas rien. Mais là encore, il s'agit d'une évolution globale des structures de la société et de la parenté (où tous les éléments inter-agissent) dans laquelle les groupes dominants sont complètement impliqués et qui ne supposent pas une action intéressée de l'Église, comme l'avait suggéré Jack Goody[31]. Si la prorogation d'une lignée masculine n'apparaît plus comme

28. S. MAUCLAIRE, *loc. cit.* en note 2. Voir également les réflexions de Françoise Héritier sur le devoir de procréation et de descendance qui s'impose aux hommes comme aux femmes dans la plupart des sociétés humaines (*Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, 1996, p. 237-251 et 260-261). De ce point de vue, la société chrétienne médiévale, qui survalorise la virginité et met en position dominante une institution fondée sur le célibat, introduit un renversement de valeurs très fort, qui fait passer au second plan le souci de la reproduction charnelle.

29. A. LEFEBVRE-TEILLARD, « *Pater is est quem nuptiae demonstrant* : jalons pour une histoire de la présomption de paternité », *Revue d'Histoire du Droit Français et Étranger*, 69, 1991, p. 331-341.

30. Ce phénomène se traduit par l'usage nouveau et la réinterprétation, à partir de la fin du XIIe siècle, de l'adage *pater is est quem nuptiae demonstrant* ; voir A. LEFEBVRE-TEILLARD, *loc. cit.*

31. J. GOODY, *L'évolution... op. cit.* en note 25.

un impératif social suscitant le recours au divorce ou à l'adoption, d'autres moyens de créer des alliances sont apparus ; en particulier, le parrainage, dont divers travaux ont bien montré le développement dès le VIe siècle. Arnold Angenendt signale même que des rites non chrétiens ont été réinterprétés dans le code de la parenté spirituelle : Charles Martel ayant envoyé son fils Pépin à la cour du roi lombard Liutprand pour lui faire couper les cheveux, ce geste est compris par des auteurs postérieurs comme l'établissement d'un lien de paternité spirituelle entre Liutprand et Pépin et d'un lien de compaternité entre les adultes[32]. L'attestation d'une *adoptio* produite par le baptême apparaît surtout à date ancienne ; elle découle probablement du fait que le parrain est bien un des acteurs de l'adoption divine[33], mais ce phénomène semble ne marquer que la période de mise en place des structures nouvelles ; à date plus tardive, la parenté baptismale a reçu une définition plus univoque, distincte de l'*adoptio*. En revanche, liée au rite de réengendrement généralisé qu'est le baptême, elle devient un instrument majeur pour créer librement de la parenté, ce qui est une des fonctions essentielles de la circulation des enfants selon les anthropologues ; on trouve là une manifestation parmi d'autres du transfert, opéré par le christianisme occidental, de relations sociales essentielles du registre de la filiation et de l'alliance à celui de la parenté spirituelle.

L'*adoptio* semble caractérisée par trois traits principaux et complémentaires. Le premier est son lien avec le registre de la *caritas*, en conformité avec le modèle de l'adoption divine. On connaît l'évocation de l'amour de Dieu dans certains contrats de placement d'enfants, mais l'amour est aussi donné comme le fondement de la relation entre contractants dans presque tous les textes considérés comme contrats d'adoption : *amorem sincerum et dilectionem*, *amore*, *amore sincero et bona affectione et dilectione*, *amore Dei*, *amore ferventi*, *caritative* ou *benigne tractare* dans les contrats édités par Roger Aubenas ; « particulière affection », « bonne amitié », « charité et amour », « pure et libre charité » dans les contrats parisiens proposés par Kristin Gager. Or tous ces termes correspondent à l'expression de l'amour spirituel. De manière intéressante, des juristes, qui semblent le plus défendre l'idée d'une adoption « à la romaine », définissent la relation comme une *gratuita quaedam electio*, ce qui renvoie au registre de la grâce et de la parenté choisie qu'est la parenté spirituelle. Il convient de noter que les textes mérovingiens ne font pas encore référence au registre de la *caritas*, dont l'omniprésence ne s'est imposée que dans les siècles suivants, au fur et à mesure que le système de valeurs chrétien pénétrait plus profondément les modes de pensée et les comportements.

La deuxième propriété de l'*adoptio* est qu'elle recouvre des liens qu'il convient de distinguer de la filiation « par nature » ; cette opposition est utilisée dans la définition des deux aspects de la paternité divine. Or la filiation charnelle, qui est la manifestation humaine de l'engendrement, étant strictement circonscrite, les autres relations de filiation ne peuvent guère correspondre qu'à des formes de parenté spirituelle : parrainage, divers types de *fosterage* et d'accords tels que ceux que Roger Aubenas ou Danielle Courtemanche ont examinés. On ne saurait oublier que, dans la société chrétienne, le vocabulaire de la parenté est susceptible de jouer sur les deux registres du charnel et du spirituel. Et l'on rappellera ici pour mémoire les quatre modes de la filiation définis par Isidore de Séville : *natura*, *imitatione*, *adoptione*, *doctrina* ; ce clas-

32. A. ANGENENDT, *Kaiserschaft und Königstaufe*, Berlin, 1984, p. 120.

33. Les formulations souvent utilisées, telles *adoptare in Christo, de fonte*, marquent du reste le cadre dans lequel se situe cette adoption.

sement, qui fait coexister une modalité charnelle et trois modalités spirituelles, est repris en des termes un peu différents par Raban Maur au IXe siècle, mais il oppose toujours une forme charnelle de filiation (la *generatio*) à des formes spirituelles (*natura*, désormais réservée à la paternité divine, *imitatio*, *adoptio*).

Enfin, amour de charité et liens spirituels vont de pair avec l'affirmation qu'il faut aimer son prochain *comme* soi-même ou *comme* son frère ; si la promesse de traiter un enfant « comme son fils » est mentionnée tant dans les contrats de placement (y compris lorsqu'il s'agit de jeunes servantes)[34] que dans les « adoptions », c'est que cette notion est étroitement imbriquée dans la structure même de la parenté spirituelle – elle ne renvoie donc pas spécifiquement à la filiation charnelle et n'implique nullement une imitation de cette dernière ; le renversement du système de valeurs et de référence réalisé par le christianisme amène même à considérer que l'amour, dans le registre charnel, n'existe que pour autant qu'il se conforme au modèle général – et supérieur, parce que d'ordre divin – de la *caritas*[35].

Lorsque l'on regarde de près les formules et les contrats de la fin du Moyen Âge, on est frappé par la similitude des engagements pris, qu'il s'agisse de placement ou de « quasi-adoptions » : assurer l'entretien, l'éducation, l'apprentissage d'un métier, le mariage et la dotation, parfois un pécule. La seule chose qui distingue ce que nous appellons des « quasi-adoptions » du *fosterage*, c'est la désignation de l'adopté comme héritier de tous les biens de l'adoptant. Ces derniers cas ne se situent pas – et n'étaient probablement pas pensés – dans un cadre différent et distinct de celui du *fosterage*, comme le prouvent du reste les usages lexicaux ; mais ils poussaient à leur terme la logique du système : c'est au nom d'une relation d'amour que certains individus dépourvus d'enfants, sinon même de parents proches, font abandon de leurs biens à leur *adoptivus*, ce qui correspond au modèle commun du don en société chrétienne. Et c'est bien parce que l'*adoptio*, à elle seule, ne suffit pas à créer une filiation légitime et les droits qui y sont afférents que la donation entre vifs et l'institution d'héritiers sont inscrites dans certains contrats et que le recours à un acte notarié plus probant qu'une simple situation de fait apparaît souhaitable.

Les documents montrent du reste qu'à l'ambiguïté du vocabulaire correspond l'ambiguïté des situations créées. Franck Roumy en évoque trois exemples[36]. À Lyon où, au XVIe siècle, deux institutions charitables placent des enfants, des contrats prennent la peine de préciser qu'il s'agit d'un simple placement, qui ne donne à l'enfant aucun droit sur les biens de ceux qui l'accueillent. À Paris, des artisans qui reçoivent des apprentis avec des engagements

34. Ch. KLAPISCH-ZUBER, *loc. cit.* en note 3. Que la présence de syntagmes de ce type ne dise rien, contrairement à ce qu'ont cru certains commentateurs, de l'existence d'une adoption « véritable », ressort clairement des contrats de *dedicatio* de la fin du Moyen Âge étudiés par Roger Aubenas (*loc. cit.* en note 15) : ces documents scellent l'entrée en service d'un individu, de faible niveau social, qui « fait don » de sa personne et de sa force de travail, auprès d'un autre, qui garantit au premier entretien et protection ; or ce lien de dépendance, qui n'a rien à voir avec l'adoption, est assez souvent présenté sur le mode des relations de paternité et de filiation : les textes ont recours, pour le décrire, aux vocables *affiliare, affiliatio* et aux syntagmes *tractare, honorare tamquam patrem, tractare tamquam filium, prout si esset suus filius*.

35. La reconstruction de l'histoire de l'humanité par la théologie chrétienne fait de la *caritas* le lien qui aurait uni tous les hommes si le péché n'était pas intervenu : il n'en reste, dans les descendants d'Adam, que des éléments subsistant chez les parents par la chair, mais tout autant chez ceux qui sont touchés par la grâce divine. La parenté charnelle ne constitue pas, de ce point de vue, un registre à part, mais s'insère dans un modèle général, voulu et posé par Dieu aux origines de l'humanité (voir sur ce point notre article cité en note 4). C'est du reste l'idée qui sous-tend les textes attribués à Nicolas Ier et Pascal II, repris dans le *Décret* de Gratien (C. 30, q. 3).

36. Fr. ROUMY, *op. cit.* en note 3, p. 211-214. Voir aussi P. GONNET, *op. cit.* en note 3, t. II, p. 56.

analogues à ceux qui prévalent pour un simple placement semblent avoir également prévu d'écarter toute revendication éventuelle d'une communauté de biens. À Venise en revanche, le placement assorti de l'engagement de traiter l'enfant *tamquam filius* semble avoir permis de réaliser des quasi-adoptions.

On ne saurait enfin oublier que même dans la théorie juridique, dont il faudrait bien essayer de mesurer les rapports avec les pratiques effectives, les fiefs ne peuvent être hérités par des fils adoptifs[37]. C'est dire d'emblée que l'adoption ne peut en aucun cas être une pratique de dominants, ce qu'elle est à Rome. Et c'est bien ce qu'indiquent les contrats conservés en France, où ce sont les milieux d'artisans et de petits bourgeois qui sont concernés par les donations en héritage à des orphelins ou à des enfants abandonnés ; le fait que ce soient aussi souvent des femmes, parfois seules, va dans le même sens et l'on doit noter que les relations créées sont fondamentalement inégalitaires, au contraire de ce qui se passait à Rome. Il s'agissait sans doute généralement, pour des individus sans descendance ou sans parents proches, de transmettre un petit pécule personnel, une boutique et les instruments d'un métier en contrepartie d'une assistance éventuelle dans la maladie et la vieillesse ; il s'agissait sans doute aussi pour d'autres, se trouvant dans ces conditions, de pousser jusqu'à son terme la logique de l'amour et du don gratuit, survalorisés dans cette société[38].

Aux temps médiévaux, le fonctionnement de la société était probablement en adéquation assez grande avec ses fondements idéels principaux. L'adoption, au sens strict du terme, n'est ni interdite ni condamnée ; elle est très peu mentionnée : à peu près totalement absente des coutumiers, elle n'est commentée que dans le droit le plus savant, dans lequel elle est assez rapidement dévalorisée comme fiction de la nature et dont les hésitations sur certains points montrent bien que sa pratique est pour le moins très faible (voir par exemple, les flottements sur le point essentiel des interdits de mariage et de leur extension). Et elle n'est en définitive pratiquée que comme une forme particulière du *fosterage*, avec une importance sociale totalement marginale. En quelque sorte, l'adoption n'a pas de place, comme on a tenté de le montrer, dans la structure chrétienne, et de fait elle est à peu près inexistante. Elle est au contraire assez explicitement rejetée aux temps modernes, suivant une modalité de durcissement et de gauchissement des structures féodales que l'on observe dans divers domaines : la logique de la « pureté du sang », effet là encore inintentionnel du système de parenté chrétien, semble devoir être affirmée, alors même que, à la fin du XVIIIe siècle, le droit à l'adoption « à la romaine » est revendiqué comme une libération du système féodal – ce qu'elle est bien d'une certain façon –, tout comme d'autres éléments essentiels du champ de la parenté sont transformés : on songe par exemple à la disparition du droit d'aînesse, à l'égalité des héritiers ou à la restriction des interdits de mariage.

On ne méconnaît nullement les limites des observations présentées ici ; encore une fois, c'est tout le champ lexical qu'il faudrait examiner de près pour tenter de raffiner l'analyse du rapport existant entre les différents modes d'expression ; il serait également nécessaire de disposer d'indications sur les fréquences des vocables et des syntagmes. Toutefois, cet examen même rapide des attestations de l'*adoptio* nous semble faire apparaître deux phénomènes

37. Fr. ROUMY, *ibid.*, p. 284-301.

38. Ch. KLAPISCH-ZUBER (*loc. cit.* en note 3) évoque ainsi le cas de Lapo di Pacino, industriel de la soie, qui « adopte », c'est-à-dire prend en charge un nourrisson abandonné en 1415 et qui finit sa vie, dépourvu d'enfant, comme oblat de l'Hospice des enfants trouvés de Florence, auquel il sert de trésorier avant de lui léguer sa fortune.

interdépendants produits par le système des relations sociales et des représentations dans la société chrétienne médiévale : d'une part, la relation structurale qui associe adoption divine et adoption humaine ; d'autre part, le fait que l'adoption au sens strict où nous l'avons définie au début de ce texte ne dispose pas d'un espace propre et clairement délimité dans le champ de la parenté, et que les liens qui s'en rapprochent le plus s'inscrivent dans un continuum de pratiques qui relèvent globalement d'un champ autre, celui du *fosterage*. Les « incertitudes » du vocabulaire relevées par certains commentateurs n'ont pas d'autre origine : elles ne traduisent pas une incompétence linguistique ou intellectuelle de la part des hommes du Moyen Âge, mais signalent simplement qu'ils ne distinguaient pas des relations que nous distinguons – et que les Romains distinguaient. À l'historien de tenter d'expliquer pourquoi à partir de l'analyse des structures de la société qu'il étudie.

Anita Guerreau-Jalabert, IRHT, Comité du Cange, 23, quai de Conti, F-75006 Paris

Qu'est-ce que l'*adoptio* dans la société chrétienne médiévale ?

L'analyse des contextes dans lesquels apparaissent les vocables de la famille d'*adoptio* montre qu'ils renvoient, en latin médiéval, à un ensemble de relations sociales différentes de celles que recouvrent leurs équivalents en latin classique et en français contemporain. Ces relations ont moins pour objet de créer un *analogon* du lien de filiation légitime que de mettre en œuvre diverses modalités de la *caritas* et de la parenté spirituelle. Ce déplacement trouve sa logique sociale dans une évolution des structures de parenté propre à l'Occident, et sa logique idéelle dans la réflexion menée sur les caractères de la paternité divine à l'égard du Christ et des chrétiens.

Adoption – *caritas* – parenté spirituelle

What is the Meaning of *adoptio* in Medieval Christian Society ?

The analysis of contexts where terms belonging to the *adoptio* family appear shows that, in medieval Latin, these terms referred to a set of social relationships which change when these same terms are used in classical Latin or contemporary French. The aim of these relationships is not so much to create an *anologon* of the ties of legitimate filiation, as to implement various ways of ensuring *caritas* and spiritual parenthood. This shift in meaning finds its social logic in the evolution of the structures of kinship particular to the Christian West and its conceptual logic, in a reflection upon the nature of divine paternity regarding Christ and Christians.

Adoption – *caritas* – spiritual kinship

Médiévales 35, automne 1998, pp. 51-60

Franck ROUMY

ADOPTIO NATURAM IMITATUR : ÉTENDUE ET PORTÉE D'UNE MAXIME ARTISTOTÉLICIENNE DANS LA PENSÉE JURIDIQUE MÉDIÉVALE (XIIe-XVe SIÈCLES)*

> « Il n'est pas permis à un plus jeune d'adopter un plus âgé que lui. L'adoption, en effet, imite la nature et il est monstrueux que le fils soit plus âgé que le père. C'est pourquoi, celui qui, par l'adoption ou l'adrogation, veut se constituer un fils doit être pleinement pubère, c'est-à-dire le précéder de dix-huit ans ».

De ce passage célèbre des *Institutes* de Justinien (1, 11, 4)[1], les juristes ne retiennent généralement que ce lieu commun : « L'adoption imite la nature ». Vidée de son contenu primitif, la formule est devenue un véritable adage, censé caractériser la filiation adoptive dans son essence[2].

L'idée que l'adoption imite la nature est, en fait, très antérieure à Justinien. La formule *adoptio naturam imitatur*, elle-même, dérive du *topos* aristotélicien selon lequel « l'art imite la nature »[3]. Sans s'en inspirer, Cicéron, critiquant l'adoption de Clodius par Fonteius, de vingt ans son cadet, observait que « celui qui adopte recherche dans le droit pontifical [...] ce qu'il ne peut désormais plus obtenir par la nature et ainsi il adopte [...] en sorte que cette acquisition simulée d'un fils paraisse imiter le plus possible cette vérité des enfants que l'on engendre »[4]. Le lieu commun se retrouve au Ier siècle encore, chez les rhé-

* Le présent article reprend quelques éléments d'une thèse sur *L'adoption dans le droit savant du XIIe au XVIe siècle*, Paris, LGDJ, 1998 (*Bibliothèque de droit privé*, 279).

1. Les textes du *Corpus juris civilis* sont cités d'après l'édition Th. MOMMSEN, P. KRÜGER et alii, 11e éd., 3 vol., Berlin, 1954-63, réimpr. Hildesheim, 1988-89 et, pour le texte médiéval accompagné de la glose ordinaire, d'après l'édition en 5 vol. de Venise, 1487-89, réimpr. Turin, 1968-69 (*Corpus Glossatorum Juris Civilis*, 7-11) ; ceux du *Corpus juris canonici* d'après l'édition E. FRIDEBERG, 2 vol., Leipzig, 1876, réimpr. Graz, 1955. Les renvois seront désormais abrégés de la manière suivante : *C. = Code de Justinien, D. = Digeste, Inst. = Institutes* ; X = *Décrétales de Grégoire IX.* Nous renvoyons les historiens qui ne seraient pas familiers des sources juridiques médiévales au manuel le plus courant : H. COING dir., *Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte*, t. I, *Mittelalter (1100-1500). Die gelehrten Rechte und die Gesetzgebung*, Munich, 1973.

2. Lors des débats préparatoires au Code civil de 1804, Bonaparte s'exprimait en ces termes : « Qu'est-ce que l'adoption en soi ? L'adoption est une fiction qui singe la nature... » (P.-A. FENET, *Recueil complet des travaux préparatoires du Code civil*, 15 vol., Paris, 1827, réimpr. Osnabrück, 1968, t. 10, p. 297).

3. ARISTOTE, *Physique*, II, 2, 194a 21, H. CARTERON éd. et trad., Paris, 1990, p. 63.

4. CICÉRON, *De domo sua*, XIV, 36, T. MASLOWSKI éd., Leipzig, 1981, p. 48.

teurs ou, beaucoup plus tard, chez Ausone[5]. Véritable figure de rhétorique, l'idée renfermée dans la maxime traverse la littérature latine de l'Antiquité.

Dans les *Institutes* de Justinien, cependant, la formule n'est pas employée, comme elle l'a été par la suite, pour définir l'essence même de l'adoption ; elle ne sert qu'à justifier la règle, déjà posée par le droit classique romain, selon laquelle il doit exister entre l'adoptant et l'adopté une différence d'âge équivalente à une « pleine puberté », à savoir, selon Justinien, dix-huit ans[6].

Si on met de côté d'éventuels fondements éthiques, l'origine juridique de la règle est incertaine. On pourrait bien sûr avancer que certaines fictions de naissance légitime dans le mariage, présentes à Rome dans les procédures d'adoption, n'y sont pas étrangères. Il en va ainsi de la formule d'adrogation comiciale prononcée par le magistrat devant les Quirites, telle que la rapporte Aulu-Gelle[7] ou encore d'un fragment de Proculus déclarant que, lorsqu'un individu en adopte un autre en lieu de petit-fils, il le fait « comme s'il était né de son fils et de la mère de famille de celui-ci »[8]. La différence d'âge entre l'adoptant et l'adopté exigée par le droit résulterait ainsi d'un souci d'adhérer au modèle de la filiation naturelle, archétype sur lequel s'appuieraient les fictions de légitimité contenues dans ces procédures d'adoption. Cependant, comme le montre une étude récente, le mécanisme romain de la fiction juridique ne connaît que peu de limites et celles-ci, lorsqu'elles existent, ne reposent pas sur le fait ou la nature des choses[9]. Le droit romain admet parfaitement que l'adoptant soit célibataire ou encore qu'un individu en adopte un autre en lieu et place de petit-fils, alors même qu'il est dépourvu de fils[10].

La « nature » qu'est supposée imiter l'adoption n'implique donc nullement, à Rome, le respect d'une loi naturelle qui transcenderait l'ordre civil : elle n'est qu'une référence formelle, face à laquelle l'adoption est présentée comme un double, une *imago naturae*[11]. Cette nature, de surcroît, n'est rien d'autre que ce qu'on appelle aujourd'hui la filiation légitime, autrement dit, précisément, une institution du droit civil[12]. Dans les textes juridiques romains, en effet, l'expression *filius naturalis* renvoie exclusivement au fils légitimement né dans le mariage, par opposition au *filius adoptivus*, mais aussi *spurius*, au *vulgo conceptus*.

Toute autre est la *natura* des juristes médiévaux. Lorsqu'au XIIe siècle les Glossateurs redécouvrent les compilations de Justinien[13], la formule *adoptio naturam imitatur* connaît un immense succès. L'extension donnée à la règle

5. Cf. CALPURNIUS-FLACCUS, *Declamationes*, 30, L. HÅKANSON éd., Stuttgart, 1978, p. 28 ; AUSONE, *De caesaribus*, Nerva, XIII, 55, S. PRETE éd., Leipzig, 1978, p. 208. Le *topos* est encore repris allusivement par AUGUSTIN, *In Evangelium Johannis*, I, 2, 13, *CSEL*, III, 2, p. 302.

6. L'écart d'âge était justifié de la même manière par JAVOLENUS, *D.*, 1, 7, 16. Sur ce point : M. KASER, *Das römische Privatrecht*, 2 vol., Munich, 1971-75, t. 2, p. 208.

7. AULU-GELLE, *Nuits Attiques*, 5, 19, 9, R. MARACHE éd. et trad., t. 2, Paris, 1978, p. 31 : « Veuillez et ordonnez que Lucius Valerius soit par le droit et la loi le fils de Lucius Titius comme s'il était né de ce père et de sa mère de famille ».

8. *D.*, 1, 7, 44. Au Ve s. encore, l'adoption *apud praetorem* était accomplie « comme si l'adopté était né de l'adoptant » : *Epitome Gai*, 2, 3, 3, éd. P.-F. GIRARD, F. SENN, *Textes de droit romain*, 7e éd., Paris, 1967, t. 1, p. 251 : *quasi ei filius natus sit.*

9. Cf. Y. THOMAS, « *Fictio legis* : l'empire de la fiction romaine et ses limites médiévales », *Droits. Revue française de théorie juridique*, t. 21, 1995, p. 17-63.

10. PAUL, *D.*, 1, 7, 30 et 37.

11. PAPINIEN, *D.*, 28, 2, 23, pr. L'*Epitome Gai*, 1, 5, pr., *op. cit.*, p. 245, définit de son côté l'adoption comme une *similitudo naturae*.

12. Cf. Y. THOMAS, « L'institution juridique de la nature. Remarques sur la casuistique du droit naturel à Rome », *Revue d'histoire des facultés de droit et de la science juridique*, t. 11, 1990, p. 27-48.

13. Sur la renaissance juridique médiévale, voir la synthèse d'E. CORTESE, *Il rinascimento giuridico medievale*, Rome, 1992.

finit par en faire la première norme applicable à la filiation adoptive. Affirmer que l'adoption imite la nature amène par ailleurs les juristes à s'interroger sur les rapports entre le droit civil et ce qu'ils qualifient de nature et, ainsi, à élaborer une véritable hiérarchie entre filiation naturelle et filiation adoptive.

L'extension scolastique de la règle *Adoptio naturam imitatur*

C'est à partir de la seconde moitié du XIIe siècle, surtout, que la formule *adoptio naturam imitatur* retient l'attention des juristes. La *Lectura Vindobonensis*, composée en Provence à la fin du siècle, définit l'adoption comme « une action de la loi, inventée pour la consolation de ceux qui n'ont pas de fils et qui, ainsi, imite la nature »[14]. Reprise par de très nombreux Glossateurs, cette définition passe dans la glose ordinaire du *Corpus juris civilis* composée vers 1230 par Accurse[15].

L'importance accordée par les juristes à l'idée d'imitation de la nature s'explique en partie par la philosophie naturaliste qui se répand au cours du XIIe siècle. À cet égard, l'influence de l'École de Chartres, dont les travaux étaient connus des Glossateurs[16], paraît avoir été importante. Guillaume de Conches, notamment, écrit que : « Toute œuvre est soit l'œuvre du Créateur, soit l'œuvre de la nature ou d'un artifice imitant la nature »[17]. Son élève, Jean de Salisbury, en tire les conséquences à propos de la grammaire, qui « quoi qu'elle soit surtout une institution humaine, imite cependant la nature, tire pour partie son origine de celle-ci et s'applique autant qu'elle peut à s'y conformer en tout »[18]. Pour les juristes médiévaux, l'adoption, comme la grammaire, prend à la fois sa source et sa mesure dans la nature. La maxime *adoptio naturam imitatur*, en effet, leur permet à la fois de justifier et, le cas échéant, de modifier les normes romaines.

Tous les Glossateurs, bien entendu, commencent par poser la nécessité d'une différence d'âge entre l'adoptant et l'adopté. Même les abrégés les plus sommaires qui ne s'étendent pas sur les conditions préalables à l'adoption n'oublient jamais de rappeler cette exigence. La prescription paraît tellement incontournable qu'Accurse se demande sérieusement s'il n'est pas opportun, en cas de pluralité d'adoptions, de multiplier par le nombre d'adoptés la différence d'âge requise. Sa réponse, finalement négative, est elle aussi dictée par l'*imitatio naturae* car « naturellement, plusieurs enfants peuvent naître simultanément »[19]. Les juristes entendent d'ailleurs faire pratiquement respecter cette contrainte. Ce souci, qui apparaît déjà en filigrane dans les formulaires notariaux savants du XIIIe siècle lorsqu'ils expriment l'engagement pris par l'adoptant de traiter l'adopté « comme s'il était reconnu comme son fils par la nature »[20], se manifeste très clairement quand il s'agit de traiter de cas concrets. Au début du

14. *Lectura Vindobonensis*, I, 12, J. B. PALMIERI éd., dans A. GAUDENZI éd., *Bibliotheca juridica Medii Ævi. Scripta anecdota glossatorum*, t. I, *Add.*, Bologne, 1913, réimpr. Turin, 1962, p. 13, n.*f.*

15. *Ad Inst.*, 1, 11, 1, *Adoptio*, V° Minorem, *Glossa in Volumen*, f° 8r°a.

16. Cf. H. KANTOROWICZ-W.-W. BUCKLAND, *Studies in the Glossators of the Roman Law*, Cambridge, 1938, réimpr. Aalen, 1969, p. 17-19.

17. *Glosae super Platonem*, 37 (*Tim.*, 28a), E. JEAUNEAU éd., Paris, 1965 (Text. philos. du Moyen Âge, 13), p. 104.

18. *Metalogicon*, I, 14, J.-B. HALL et K. S. B. KEATS-ROHAN éd., Turnhout, 1991 (CCCM, 98), p. 33.

19. *Ad D.*, 1, 7, 40, 1, *Non tantum*, V° Plene, *Glossa in Digestum vetus*, f° 14v°.

20. PS.-IRNERIUS, *Formularium tabellionum*, J.-B. PALMIERI éd. dans GAUDENZI, *op. cit.*, t. I,

XV[e] siècle, le cardinal Zabarella déclare ainsi nulle l'adoption d'un seigneur de Pavie faite par le marquis de Ferrare qui, dit-il, « était à peu près du même âge ou plus jeune » que lui[21].

Indépendamment des différences d'âge, la formule *adoptio naturam imitatur* trouve aux yeux des juristes médiévaux les applications les plus diverses. Elle sert par exemple à justifier les effets restrictifs posés par le droit de Justinien aux adoptions effectuées par une femme. « Pourquoi alors n'aura-t-elle pas dans sa puissance ceux qu'elle avait adoptés ? Je réponds parce qu'elle n'a pas non plus [dans sa puissance] ses enfants naturels » déclare Pilius († vers 1207)[22].

Quelquefois, bien sûr, les dispositions romaines s'accordent mal avec la règle[23]. Généralement, cependant, l'emploi de la formule *adoptio naturam imitatur* s'inscrit plutôt avec cohérence dans la conception de la filiation adoptive. Considérée dès la fin du XII[e] siècle par les Glossateurs comme un « acte légitime », l'adoption ne peut recevoir ni jour, ni condition[24] : « Si l'on veut qu'un tel soit son fils, on veut qu'il le soit pour toujours. Dès lors qu'on veut que cette filiation finisse un jour, on ne veut pas qu'il soit fils » explique Jacques d'Arena († vers 1296)[25]. L'imitation de la nature implique surtout de l'adoptant certaines qualités. Hormis la différence d'âge avec l'adopté, le droit classique romain n'exigeait de lui que la capacité juridique. Les handicaps physiques, tel l'incapacité d'engendrer, ne constituaient pas des empêchements. Les impuissants et les eunuques, que Gaius appelait *spadones*, pouvaient parfaitement adopter[26]. Reprenant la formulation de Gaius, Justinien, voulant punir ceux qui se privaient volontairement de la virilité, avait néanmoins ajouté cette restriction : « les castrats, cependant, ne peuvent adopter ». Le terme *spado*, désormais, n'était donc plus entendu que comme désignant les impuissants qui, selon le droit byzantin, pouvaient toujours adopter[27]. Pour les juristes médiévaux, cependant, il était impensable qu'un individu n'ayant jamais eu le pouvoir d'engendrer pût adopter. L'imitation de la nature impliquait nécessairement que l'adoptant détînt ou eût détenu la capacité de procréer. Pour contourner la règle

p. 38. Formulation proche dans la *Summa notariae* de l'Avignonnais Bertrand du Pont (*ac si mihi agnosceris filius natura et mihi legitime natus esset* : Valence, BM, ms. 19, f° 131v°a), passée ensuite dans l'*Epistolarium* de Pons le Provençal, maître en *dictamen* à Orléans (L. ROCKINGER éd., *Briefsteller und Formelbücher*, 2 vol., Munich, 1863-64, t. 2, p. 947) et dont on trouve encore des traces dans les actes d'adoption provençaux édités par R. AUBENAS, « L'adoption en Provence au Moyen Âge », *Revue historique de droit français et étranger*, 1934, p. 700-26, spéc. n[os] 3, 4, 5, 6, ou dans un acte passé en 1484 devant le Châtelet : « et tout ainsy que si ledit Nicolas estoit son propre fils né et procree en loyal mariage » (Paris, BnF, ms. Clairembault 764, p. 300).

21. FRANCESCO ZABARELLA, *ad* X, 4, 12, super rubr., n° 2, *Super IIII et V Decretalium...*, Venise, 1602, f° 17.

22. *Ad C.*, 8, 47, 5, *Mulierem*, V[is] Ex te, Paris, BnF, ms. lat. 4536, f° 183r°b, marg. : *Numquid ergo habebit eos in potestate quos adoptaverat ? Respondeo, nequaquam quia nec naturales habet. Py.*

23. La possibilité laissée à un individu célibataire et dépourvu de fils d'adopter un petit-fils, est jugée contre nature par *Accurse*, *ad Inst.*, 1, 11, 5, *Licet autem*, *Glossa in Volumen*, f° 8v°. D'autres, au prix d'une pirouette, s'en accommodent fort bien : « Selon la nature, cependant, il pourrait en avoir, or l'adoption imite la nature » affirme ODOFRÈDE, *ad D.*, 1, 7, 37, *Adoptare*, V[is] Non habet, *Repetita in XI primos Pandectarum libros*, Lyon, 1550, réimpr. Bologne, 1968, f° 23v°.

24. Par ex. : ms. Vat. lat. 1427, f° 283v°b : *Adoptio est actus legitimus per quem hii dicitur filii qui ante filii non fuerint* ; voir aussi Paris, BnF, mss. lat. 4450, f° 6 interl. et 4458 A, f° 5v°b marg. Sur les implications de la qualification : KASER, *op. cit.*, t. I, p. 255 ; E. EICHMANN, « Actus legitimi », *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, t. 116, 1936, p. 43-66.

25. *Ad D.*, 1, 7, 34 *[Quaesitum est] si tibi*, *Commentarii*, Lyon, 1541, réimpr. Bologne, 1971, f° 66.

26. *D.*, 1, 7, 2, 1.

27. *Inst.*, 1, 11, 9 : ... *hi, qui generare non possunt, quales sunt spadones, adoptare possunt, castrati autem non possunt.*

justinienne tout en respectant la lettre du texte, les Glossateurs inversent donc le sens des termes employés dans les *Institutes*. *Castratus* devient synonyme d'impuissant tandis que le substantif *spado* désigne exclusivement l'eunuque[28]. Par ce tour de passe-passe, le texte de Justinien est aussitôt accordé à la règle *adoptio naturam imitatur*. Afin de légitimer les sens nouveaux donnés aux termes *castratus* et *spado*, les juristes médiévaux imaginent, selon leur habitude, des étymologies fantaisistes. Les *castrati* sont ceux « nés chastes » ou « naturellement chastes »[29]. S'ils ne peuvent avoir de fils adoptifs, c'est parce qu'ils ne peuvent avoir de fils naturels, explique une glose[30]. Une autre étend même l'interdiction aux *spadones*, lorsque le vice corporel est intervenu avant la puberté[31] ; dans ce cas, en effet, l'adoptant n'a jamais détenu la capacité d'engendrer. La règle générale est cependant que les *spadones*, se voyant interdire la génération par ce qu'on pourrait appeler un cas fortuit, peuvent adopter. Certains auteurs, pour justifier le sens du mot *spado*, le font dériver de *spada*, « l'épée », celle-là même qui serait responsable de cet état[32].

La première conséquence de cette théorie est que les Glossateurs, conformément au droit romain, admettent parfaitement qu'un célibataire – voire un prêtre – puisse adopter[33]. Unanimement, d'Hostiensis († 1270) à Panormitain († 1445), les canonistes se rangent à cette opinion sans la moindre objection[34]. Selon eux, il est tout à fait légitime qu'un prêtre séculier, pour assurer le devenir de son patrimoine, dispose d'une telle faculté. Seuls quelques romanistes des XIVe et XVe siècles paraissent en avoir douté. Ces opinions isolées, qui dérogent à la règle générale d'imitation de la nature, font cependant peu d'émules[35] et la plupart des Commentateurs concèdent au prêtre la faculté d'adopter sans aucune restriction.

Cette limite que constitue la nature et qui gouverne les conditions d'accès à l'adoption, commande aussi le déroulement de la procédure. Tandis que le droit romain interdisait à un absent d'adopter en raison de l'inexistence, à Rome,

28. *Gl. ad Inst.*, 1, 11, 9, *Sed et illud*, V° Spadones : *Idest quibus sunt ablati testiculi*, Poppi, BM, ms. 206, f° 13, V. CRESCENZI, éd. *La glossa di Poppi alle Istituzioni di Giustiniano*, Rome, 1990 (*Fonti per la storia d'Italica...*, 114), p. 83.

29. *Summa Institutionum « Justiniani est in hoc opere »*, I, 7, P. LEGENDRE éd., Francfort, 1975 (*Ius commune*, Sonderhefte, 2), p. 33.

30. *Ad Brachylogum*, I, 10, 7, V° Castrati, Vatican, BA, ms. Reg. lat. 441, f° 26v° marg. : *Non debent habere quia natura non possunt habere naturales.*

31. *Ad D.*, 1, 7, 40, 2, *Spado*, V° Corporale, Douai, BM, ms. 576, f° 7v°b marg. « β » : *Quoniam adoptio sequitur naturam forte dixerim corporale vicium accidens ante pubertatem ad castrati similitudinem impedire adoptionem.*

32. JACQUES DE RÉVIGNY, *ad D.*, 1, 7, 2, *Generalis*, Leide, BU, ms. D'Ablaing 2, f° 12v°a ; Naples, BN, ms. III. 6 A, f° 10 r°b. ; HOSTIENSIS, *ad* X, 4, 12, n° 3, *Summa aurea*, Lyon, 1537 réimpr. Aalen, 1968, f° 209.

33. L'opinion des Glossateurs à ce sujet est bien résumée par PLACENTIN, *Summa Codicis*, VIII, 51, Mayence, 1536, réimpr. Turin, 1962, p. 412 : « Peut adopter celui qui a un fils, mais aussi celui qui en aurait eu et n'en a plus et aussi celui qui n'en a pas et n'en aurait pas eu, et aussi celui qui juridiquement ne peut jamais en avoir, comme le prêtre, puisqu'il ne peut pas prendre épouse, mais pas celui qui ne peut procréer ».

34. Par ex. HOSTIENSIS, *ad* X, 4, 12, super Rubr., n° 3-4, *In V Decretalium...*, Venise, 1581, réimpr. Turin, 1985, f° 25 ; pour les auteurs ultérieurs, voir Fr. ROUMY, *L'adoption dans le droit savant*, *op. cit.*, p. 156, n. 33.

35. Cf. ALBÉRIC DE ROSATE, *ad D.*, 1, 7, 30, *Et qui uxores*, n° 1-3, *In Iam Digesti veteris partem*, Venise, 1585, réimpr. Bologne, 1974 (Opera juridica rariora, 21), f° 54 ; ANGELUS DE GAMBIGLIONIBUS, *ad Inst.*, 1, 11, 4, *Minorem*, *Lectura*, Rome, 1478, s.p. ; ALEXANDER TARTAGNUS DE IMOLA, *ad D.*, 28, 2, 29, 6, *Quid si is*, n° 9, *In Iam et IIam Infortiati partem*, Venise, 1576, f° 81v° ; l'argumentation déployée repose essentiellement sur l'impossibilité pour un prêtre d'accéder à l'état marital. Demeuré minoritaire, ce courant a finalement été balayé par la critique humaniste, cf. François LE DOUAREN, *ad D.*, 1, 7, cap. 9, *Opera omnia*, Lyon, 1584, p. 18 ; Jean de CORAS, *ad D.*, 1, 7, 30, *Et qui uxores*, V° Possunt, n° 1-2, *Opera omnia*, Wittenberg, 1606, p. 260.

d'un système parfait de représentation, les juristes médiévaux justifient la même règle par la nécessité d'imiter la génération naturelle. La présence corporelle de l'adoptant et de l'adopté est jugée indispensable car l'acte d'adoption lui-même doit imiter la procréation. Ainsi que l'explique Balde († 1400), « la raison est que l'adoption, parce qu'elle imite la nature, a la nature d'une sorte de génération, laquelle ne peut se faire entre absents », à la différence, notamment, de la légitimation qui repose elle sur « un fondement véritable »[36].

La nature qu'imite l'adoption est donc d'abord, dans le droit savant médiéval, la procréation. La référence, cependant, ne se borne pas à une simple réalité physique ou biologique.

La *natura* comme critère de hiérarchisation des filiations

À la question de savoir quel sens donnent le plus souvent au terme *natura* les juristes médiévaux, on pourrait répondre : *natura id est Deus*. C'est en effet la formule qui revient le plus fréquemment sous leur plume, à partir de la fin du XIIe siècle, qu'il s'agisse des canonistes, qui l'ont sans doute inventée, ou des légistes. Pour la plupart d'entre eux, la nature en question est d'abord une *natura naturans*, c'est-à-dire une force créatrice qui s'assimile à Dieu[37]. L'adage *natura id est Deus*, qui apparaît généralement lorsque les juristes traitent du droit naturel, en traduit une conception nouvelle. À partir de la fin du XIIe siècle, les légistes voient surtout dans le *jus naturale* une traduction juridique de l'ordre divin de l'univers[38]. Pour autant, les textes romains relatifs au droit naturel ne sont pas oubliés[39]. Un fragment d'Ulpien, qui le définit comme l'ensemble des comportements communs au règne animal[40], est abondamment commenté. L'exemple du mariage et de la procréation, que le jurisconsulte romain présente comme des manifestions du *jus naturale*, est rapporté par les juristes médiévaux au *Crescite et multiplicamini* de la Genèse (I, 28). Les manifestations biologiques du droit naturel sont ainsi « christianisées ».

Or les textes juridiques romains, lorsqu'ils traitent de la parenté adoptive, l'opposent souvent à la *cognatio naturalis*. De cette dernière seule procèdent les *jura sanguinis*[41], c'est-à-dire les droits attachés à la simple parenté naturelle tardivement reconnus par le préteur. Pour les juristes médiévaux, cependant, le *jus sanguinis* est d'abord la parenté unissant des individus ayant en commun une parité de sang – tels des frères ou des cousins germains – puis, par extension, la parenté matrimoniale, marquée, selon les canonistes, du sceau de l'*unitas carnis* et, enfin, la filiation qui en résulte[42]. Entendu ainsi, le *jus sanguinis* renvoie aux *jura naturalia*, autrement dit aux droits acquis par la naissance dans

36. BALDE, *ad C.*, 8, 47, 11, *Veteres*, n° 1, V° Praesente, *In VII-XI Codicis libros*, Venise, 1515, f° 172v°.

37. Cf. B. TIERNEY, « *Natura id est Deus* : a case of juristic pantheism ? », *Journal of the history of ideas*, t. 24, 1963, p. 307-22, réimpr. dans *Church, law and constitutional thought in the Middle Ages*, Londres, 1979, VII ; E. CORTESE, *La norma giuridica. Spunti teorici nel diritto comune classico*, t. I, Milan, 1962, p. 57-9.

38. Voir R. WEIGAND, *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus*, Munich, 1967 (Münchener theologische Studien, III. Kan. Abt., 26), p. 52-64.

39. Sur ces textes : Y. THOMAS, « L'institution juridique de la nature », *loc. cit.* et Ph. DIDIER, « Les diverses conceptions du droit naturel à l'œuvre dans la jurisprudence romaine des IIe et IIIe siècles », *Studia et documenta historiae et iuris*, t. 47, 1981, p. 195-262.

40. D., 1, 1, 1, 4.

41. Par ex. *D.*, 1, 7, 23.

42. Voir E. CHAMPEAUX, « *Jus sanguinis*, trois façons de calculer la parenté au Moyen Âge »,

le mariage. Progressivement, les Commentateurs en viennent donc à assimiler purement et simplement le *jus sanguinis* au *jus naturale*[43].

De cet ensemble complexe émerge la *natura* des juristes du Moyen Âge central : un ordre juridique fondé sur les liens du sang, mais conçu comme résultant d'une nature conforme aux règles imposées par son Créateur. Imiter la nature signifie donc respecter un certain ordre physique ou biologique, mais aussi obéir à des règles fixées par Celui de qui cette nature tire son origine. Placée ainsi au cœur de trois sphères juridiques se superposant dans un ordre hiérarchique, l'adoption est entendue comme une création du droit civil, dont elle doit respecter les exigences, tout en se conformant aux règles du droit naturel déterminant l'ordre de la génération, lequel se plie lui-même aux lois du Créateur.

De la sorte, s'établit progressivement une hiérarchie entre filiation naturelle et filiation adoptive. À une distinction romaine d'ordre purement pratique entre parenté naturelle et parenté adoptive[44], se substitue une différentiation ontologique renvoyant à la valeur individuelle de l'un et l'autre lien. Plus que de déterminer le régime juridique applicable, il s'agit désormais de distinguer le fondement de chacune des deux parentés. Comme le note une glose attribuée au fondateur de l'École bolonaise Irnerius († vers 1125), tandis que le petit-fils né du fils relève du droit naturel, celui qui est en revanche adopté comme né de lui procède du droit civil[45]. Avec le temps, la distinction s'affine. Alors que la nature n'opère en rien dans l'adoption, explique vers 1210 Azon, la filiation dans le mariage résulte d'une coopération entre le droit civil et le droit naturel[46].

Sans cesse répétée, cette différence revient à opposer une filiation uniquement créée par l'homme à une autre, d'origine naturelle donc divine. Il ne saurait bien sûr être question de les mettre sur un pied d'égalité. Le droit romain ayant précisément cherché à tempérer les pouvoirs du détenteur de la puissance paternelle et les rigueurs de l'agnation, plusieurs fragments des Compilations justiniennes proclament que l'émancipation, rompant l'agnation, laisse subsister cependant la *cognatio naturalis*. Pomponius résume la règle en disant que « les droits du sang ne peuvent être anéantis par le droit civil »[47]. De ce texte, les Glossateurs déduisent que l'adoption, parce qu'elle ne confère que l'agnation, n'anéantit pas la parenté d'origine[48]. Le droit civil ne peut, dans la parenté,

Rev. hist. de droit français et étranger, 1933, p. 241-90. Riche de sens dans des sociétés « lignagères », l'expression *jus sanguinis* sert en fait à désigner l'ensemble des rapports de parenté « naturelle » et les règles juridiques qui leur sont liées : cf. l'étude d'A. LECAS, « Le *Jus sanguinis* dans le droit familial : l'exemple des statuts corses au Moyen Âge », dans *Liber amicorum. Études offertes à Pierre Jaubert*, Bordeaux, 1992, p. 453-69.

43. Au début du XIVe siècle, les expressions sont devenues synonymes : GIACOMO BOTTRIGARIO, *ad D.*, 1, 7, 23, *Qui in adoptionem, In Iam et IIam Veteris Digesti partem*, 2 vol., Rome 1606, réimpr. Bologne, 1979, t. I (*Opera juridica rariora*, 14), p. 25 : *Adoptio consurgit illis, quibus agnascitur adoptivus, vel dic jure civili se applicat, non naturali vel sanguinis*. La formule est textuellement reprise par ALBÉRIC DE ROSATE, *eod. loc.*, *In Iam Digesti veteris partem*, *op. cit.*, f° 59.

44. Les juristes romains expliquent par exemple que l'adoption ne confère que l'agnation, non la cognation et que, par conséquent, aucun lien de parenté n'existe entre l'adopté et les cognates de l'adoptant (*D.*, 1, 7, 23), mais ils n'affirment jamais la supériorité d'un lien de parenté par rapport à l'autre. Fils adoptifs et fils légitimes sont soumis, en droit civil, au même régime.

45. *Ad D.*, 1, 7, 44, *Si is qui*, Vis Contra puto, E. BESTA éd., *L'opera d'Irnerio*, Turin, 1896, t. 2, p. 12.

46. *Ad D.*, 1, 7, 1, *Filiosfamilias*, V° Natura, Paris, BnF, mss. lat. 4451, f°12v°b marg. ; 4459, f° 6r°b marg. ; 4463, f° 8r°b marg. : *Non solum jure civili natura cooperante fuerint filii familias sed etiam adoptione nichil operante natura, ut supra titulo I, Item in potestate [D., 1, 6, 3]. Az.*

47. *D.*, 50, 17, 8.

48. BULGARUS, *ad hoc loc.*, *De diversis regulis juris*, F. BECKHAUS éd., Berlin, 1856, p. 9 ; *Azon, eod. loc.*, Bamberg, SB, ms. Jur. 19, f° 224r°b marg.

changer ce qui relève de l'ordre des faits[49], c'est-à-dire faire disparaître les droits du sang[50].

Si le *jus naturale* ou *sanguinis* noue entre un père et un fils des liens indissolubles, expliquent les juristes, c'est parce que leurs personnes ne font qu'une. Cette unité de nature, affirmée déjà par le droit de Justinien[51], s'enracine, pour les légistes, dans la règle selon laquelle, en matière de propriété, la personne du fils prolonge au-delà de la mort celle du père : « Les personnes comme le père et le fils ne sont pas différentes mais tenues pour une seule par l'artifice du droit civil » déclare une glose du début du XIIIe siècle[52]. Par des chemins différents, les canonistes aboutissent à la même conclusion : parce que le père et le fils forment une seule chair, explique Gratien, il n'existe pas entre eux de degré de parenté[53]. La constitution de Justinien créant l'adoption *minus plena*[54], en affirmant que les droits du père naturel résultent d'un « lien divin », fournit aux juristes médiévaux l'argument ultime : le père et la mère ayant été unis par Dieu, ce lien divin trouve son fondement dans le mariage légitime[55].

Cette exaltation des liens du sang intervient alors même qu'à partir du XIIIe siècle, les doctrines embryologiques commencent à se répandre. Tandis que la théorie de l'hématogénèse, d'origine aristotélicienne[56], supplante peu à peu les anciennes doctrines pangénétiques, le sperme, assimilé au sang, devient le véhicule de transmission des vertus du père[57]. L'encyclopédie de Barthélemy l'Anglais – une des plus diffusées au XIIIe siècle – fait écho à ces idées : le père, principe de la génération, voit naturellement son espèce se multiplier en ses fils et, par l'office de la génération, leur transmet sa substance ; le fils est ainsi semblable « en espèce et aussi en apparence » à son père, « surtout quand la *virtus* contenue dans la semence du père vainc celle contenue dans la semence de la mère »[58]. Largement propagées, ces conceptions se retrouvent par exemple dans la célèbre lettre adressée vers 1238 par l'empereur Frédéric II à son fils Conrad, où sont mises en avant les vertus portées par le prince, transmises dès la naissance par le sang de son géniteur et qui le distinguent de ses congénères[59].

Un tel contexte rend évidemment impossible l'égalité entre un enfant adoptif, auquel le père est attaché par un lien certes volontaire mais artificiel, et un enfant naturel, dans les veines duquel coule son sang. Cette différence est crûment exprimée, par le juriste Cynus de Pistoie († 1336) qui explique qu'un père

49. BERTRAND DE METZ, *eod. loc.*, S. CAPRIOLI éd., *De regulis juris*, Pérouse, 1981 (*Università di Perugia. Pubblicazione della Facoltà di giurisprudenza*, 27), p. 15.

50. JEAN BASSIEN, *eod. loc.*, S. CAPRIOLI éd., *Annali di storia del diritto*, t. 7, p. 139.

51. *C.*, 6, 26, 11, 1.

52. *Gl. ad Inst.*, 3, 1, 3, V° Quasi, Oxford, Magd. Coll., ms. 258, f° 21r°a, P. LEGENDRE éd., « Recherches sur les commentaires pré-accursiens », *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, t. 33, 1965, p. 408, n° 378. Sur l'utilisation politique de la règle : J. KRYNEN, « Naturel. Essai sur l'argument de la nature dans la pensée politique française à la fin du Moyen Âge », *Journal des savants*, avr.-juin 1982, spéc. p. 185 sq.

53. GRATIEN, *Décret*, C. 35, q. 2-3, d. p. c. 21.

54. *C.*, 8, 47, 10. Sur ce point : KASER, *op. cit.*, t. 2, p. 210-211.

55. BARTHÉLEMY DE SALICET, *ad C.*, 8, 47, 10, *Cum in adoptivis*, n° 3, *In VII-IX libros [Codicis]*, Venise 1574, f° 148.

56. Plusieurs passages de la *Génération des animaux* (ex. I, 17) semblent être à l'origine de ces idées. Sur la procréation chez Aristote, voir E. LESKY, *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken*, Mainz, 1951 (*Akademie der Wissenschaften und Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, 1950, n° 19), p. 125-59 [1349-83].

57. D. JACQUART et C. THOMASSET, *Sexualité et savoir médical au Moyen Âge*, Paris, 1985, p. 75 sq.

58. *De genuinis rerum cœlestium, terrestrium et infernarum proprietatibus*, VII, 14, Francfort, 1609, p. 247.

59. Texte dans J. HUILLARD-BRÉHOLLES, *Historia diplomatica*, t. V, I, Paris, 1857, réimpr. Turin, 1963, p. 274-75.

éprouve « envers son fils naturel une plus grande affection qu'envers son fils adoptif »[60]. L'adoption, si elle imite la nature, ne peut donc s'y substituer. « Quoique l'art imite la nature autant qu'il le peut et la supplée dans les cas où elle ne peut suffire, il ne peut cependant atteindre sa perfection dans la création » déclare à la fin du XIIIe siècle le philosophe Jean de Sècheville[61]. Les juristes en tirent les conséquences en disant qu'en matière d'adoption l'art imite la nature « autant qu'il le peut »[62]. Cependant, dit Balde, « ce que l'art entreprend de faire de la même manière que la nature, il ne peut toutefois y parvenir sans le secours d'une fiction, ce qui est une sorte d'alchimie »[63]. La loi peut feindre que les fils adoptifs acquièrent les droits de cognation, mais il est impossible que cette fiction « introduise » dans un sujet la vérité naturelle[64]. Pour les juristes de la fin du Moyen Âge, l'adoption crée donc une filiation « imaginaire »[65], un fils « fictif » qui ne peut se comparer au fils « véritable ». Une définition alambiquée de Jason de Mayno († 1519) résume ce point de vue : « L'adoption est qualifiée d'image et se trouve donc être un acte imaginaire et par conséquent faux et qui n'est pas vrai, et ainsi, l'adoption est considérée comme une paternité imaginaire »[66].

Sur ces bases, les juristes français des XVe et XVIe siècles n'ont eu aucune peine à construire la théorie qui allait aboutir, en France, à l'exclusion des enfants adoptifs de la succession *ab intestat*. Jean Masuer († 1463), le premier à formuler la règle, explique que la filiation ne peut résulter du seul consentement ; elle ne naît « que par l'art et la nature, c'est-à-dire le mariage, qui, avec la *copula carnalis*, produit des fils et des consanguins aptes à succéder selon le droit de la nature. Car les enfants adoptifs, tout comme les enfants naturels, ne succèdent pas par la coutume »[67].

60. *Ad C.*, 6, 25, 7 (6), 1, *Cum autem*, n° 2, *In Codicem...*, Francfort, 1578, réimpr. Turin, 1964, t. 2, f° 376.
61. *De principiis naturae*, IV, R.-M. GIGUÈRE éd., Montréal-Paris, 1956 (Univ. de Montréal. Pub. de l'Inst. d'ét. méd., 14), p. 170-71.
62. BARTOLE, *ad D.*, 1, 7, 15, 2, *In arrogationibus*, *In Iam Digesti veteris partem*, Turin, 1589, f° 30v° ; BALDE, *ad D.*, 1, 7, 16, *Adoptio*, *In Iam Digesti veteris partem*, Venise, 1516, f° 40.
63. BALDE, *ad D.*, 1, 7, 1, *Filios*, n° 1, *op. cit.*, f° 38.
64. BALDE, *ad Libros Feudorum*, 2, 26, 9, *Adoptivus*, *In Usus Feudorum commentaria*, Lyon, 1566, f° 58v°.
65. PETRUS DE ANCHARANO, *ad X*, 4, 12, 1, n° 2, *In V Decretalium...*, Bologne, 1580-83, t. 2, p. 84. Voir aussi BALDE, *ad C.*, 8, 47, 2, *Impuberem* et 10, *Cum in adoptivis*, n° 4, *In VII-XI Codicis libros*, *op. cit.*, f° 171 et 172.
66. JASON DE MAYNO, *ad D.*, 28, 2, 23, *Filio quem pater*, n° 13, Vis Ne imagine, *In Iam Infortiati partem*, Turin, 1592, f° 192.
67. JEAN MASUER, *Practica forensis*, XVI, n° 33-34, Francfort, 1573, p. 86.

Franck Roumy, Faculté de Droit, Université de Reims, 57 bis, rue Pierre-Taittinger, F-51096 Reims Cedex

Adoptio naturam imitatur : Étendue et portée d'une maxime aristotélicienne dans la pensée juridique médiévale (XIIe-XVe s.)

À partir d'une maxime stigmatisant la nécessaire différence d'âge entre l'adoptant et l'adopté posée par le droit de Justinien, les juristes médiévaux sont parvenus, en quelques siècles, à reconstruire entièrement les règles juridiques relatives à la filiation adoptive. Si celle-ci, à leurs yeux, doit en tout point « imiter la nature », c'est pour mieux se conformer à un ordre divin de l'univers se matérialisant par une procréation légitime dans le mariage. Indirectement, il en résulte donc une exaltation des liens du sang qui conduit à reléguer au second plan la filiation adoptive, désormais jugée inférieure à la filiation naturelle.

Adoption – parenté – droit médiéval – *jus sanguinis* – aristotélisme

Adoptio naturam imitatur : The Scope and Consequences of an Aristotelian Maxim in Medieval Juridical Thought (12th-15th Centuries)

Starting with a maxim set down by Justinian law which stigmatized the necessary difference of age between the adopter and the adoptee, medieval jurists succeded, within a few centuries, in entirely reconstructing the legal rules pertaining to adoptive filiation. If according to them the latter had to « imitate nature » in every way, it was to better conform to a divine order of the universe, materialized by the legitimate procreation within marriage. An indirect result of this concept was the exalting of blood connections, which led to the relegation to the background of adoptive filiation, henceforth judged inferior to natural filiation.

Adoption – kinship – medieval law – *jus sanguinis* – Aristotelism

Médiévales 35, automne 1998, pp. 61-68

Juan Vicente GARCIA MARSILLA

L'ADOPTION DANS LES TEXTES JURIDIQUES ESPAGNOLS DU XIIIe SIÈCLE

Le renforcement du pouvoir monarchique qui se produit en Occident au cours du XIIIe siècle trouve une de ses expressions, en même temps qu'un de ses instruments, dans la revitalisation du droit romain suscitée surtout par les juristes de Bologne. Les royaumes de la Péninsule ibérique ne furent pas étrangers à ce processus. Apparurent ainsi dans les années 1200 de grandes compilations juridiques, inspirées du droit romain, parmi lesquelles les *Partidas*, promulguées par le roi de Castille Alphonse X le Sage, et les *Furs* qui permirent à Jacques Ier de doter le royaume de Valence d'une autonomie juridique. Cette dernière, sans avoir une application territoriale aussi vaste que le code castillan, eut une influence déterminante sur d'autres recueils législatifs des territoires de la Couronne d'Aragon, par exemple la *Costum de Tortosa*[1].

Ce retour au droit romain comme source d'inspiration ne se limite pas à ces aspects en relation directe avec le pouvoir et la sphère publique, mais touche de la même manière le domaine privé, et en particulier le droit de la famille dont fait partie l'adoption. Mais la famille, aussi bien dans sa conception que dans ses fonctions, s'était considérablement transformée depuis l'Empire, si bien qu'il n'était pas possible d'appliquer à l'identique les préceptes systématisés à l'époque de Justinien. Ainsi, la famille au sens large, dans laquelle le père n'était pas considéré comme le chef jusqu'à ce que meure son propre *pater* et autour de laquelle pullulait une clientèle complexe, cette famille qui avait survécu dans le haut Moyen Âge, commença à se désagréger à partir du XIe siècle. Dès lors, les grands processus d'assujettissement de la population rurale et l'émigration vers les noyaux urbains favorisèrent une plus grande mobilité de la population, à laquelle était beaucoup mieux adaptée la simple famille conjugale, et les liens de clan disparurent progressivement dans la plus grande partie de l'Europe[2].

1. Sur l'influence des *Furs* de Valence sur d'autres territoires de la confédération situés au nord, cf. l'introduction d'A. GARCÍA SANZ aux *Furs de València*, t. I, Barcelone, 1970, p. 37-39. Nous utiliserons cette édition des *Furs* par A. García Sanz et G. Colon, dans lesquels les chapitres consacrés à l'adoption se trouvent à la rubrique VI, t. 6, 1994, p. 185-189. L'édition des *Partidas* est beaucoup plus ancienne, faisant partie de la collection *Los Códigos Españoles Concordados y Anotados*, t. 3, Barcelone-Madrid, 1848 ; les références à l'adoption se trouvent dans les titres XVI et XVII, p. 495-499. Nous avons aussi consulté le *Libre de les Costums Generals scrites de la Insigne ciutat de Tortosa*, Madrid, 1881, rubrique IX, p. 354-355 et les *Fueros de Aragón*, G. TILANDER éd., Londres-Paris, 1937, rubrique 239, p. 133.

2. Les études sur l'évolution de la famille au Moyen Âge sont nombreuses. Cf., par exemple,

Par ailleurs, comme le remarque J. Goody, la force de l'institution familiale qui caractérisait le monde romain fut en grande partie sapée par les intérêts de l'Église, qui bénéficiait de l'extinction des lignes successorales naturelles lui permettant de réclamer sa part dans les héritages des défunts. Dans cette optique, l'adoption, qui constituait en principe un recours pour assurer la survie du noyau familial, fut rejetée d'autorité par les Pères de l'Église dès les IVe et Ve siècles, tel Salvien, qui décrivait les fils adoptifs comme des « fils du parjure » et s'attaquait à ceux qui préféraient entretenir des parents cupides plutôt que de sauver leur âme par des aumônes aux pauvres et à Dieu[3].

Les modalités de l'adoption

Les lois civiles paraissent avoir oublié intentionnellement, jusqu'au XIIIe siècle au moins dans la Péninsule ibérique, la possibilité d'adopter une personne avec laquelle n'existait pas de lien de consanguinité. Pourtant, les compilations inspirées du droit romain manifestent clairement l'intention de faire revivre cette institution en l'adaptant aux conditions sociales du moment.

Parmi celles-ci, seules les *Partidas*, dont l'orientation est plus doctrinale, se préoccupent de définir l'adoption ou « porfijamiento », la considérant comme « un procédé établi par les lois par lequel les hommes peuvent être fils d'autrui, bien qu'ils ne le soient pas naturellement »[4]. De plus, le texte castillan distingue entre les deux formes d'adoption originellement prévues par les Romains, c'est-à-dire l'*adoptio* proprement dite et l'*arrogatio*. Alors que la première requiert seulement le concours d'un juge, la seconde se réalise « par accord du Roi » et permet toujours une plus grande sécurité pour l'adopté, surtout pour éviter que le père adoptif ne revienne sur sa décision et déshérite l'adopté[5]. Cette différence, qui n'existe pas dans les codes de la Couronne d'Aragon, peut-être parce qu'elle était considérée comme anachronique, pourrait s'expliquer par l'existence en Castille d'un réel pouvoir de la noblesse féodale – les autres juges –, si déterminant que le roi doit réaffirmer la supériorité de son pouvoir juridique sur le sien[6].

De leur côté, les *Furs* comme la *Costum de Tortosa* constatent qu'il existe deux moyens de formaliser l'adoption : « en présence de la Cour » ou « par une charte publique sans présence de la Cour », c'est-à-dire devant un officier royal ou un notaire, dépositaire également des écrits de la *fides publica*. Les deux procédés ont alors les mêmes effets, puisque les deux sont le produit d'une

J.-L. FLANDRIN, *Familles, parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, Paris, 1976 ; ou l'*Histoire de la famille*, P. BURGUIÈRE et Ch. KLAPISCH-ZUBER dir., Paris, 1986.

3. J. GOODY, *The development of the family and marriage in Europe*, Cambridge, 1983, en particulier les chapitres 4 et 5.

4. « una manera que establescieron las leyes, por la qual pueden los omes ser fijos de otros, maguer non lo sean naturalmente » : *Partidas de Alfonso X*, IV Partida, titre XVI, loi I, p. 495.

5. Dans le cas de l'*arrogatio*, il est dit que « A tuerto, e sin razón no deue ninguno sacar de su poder a aquel que ouiere porfijado, nin lo deue desheredar. Pero si alguno contra esto fiziesse, tenudo es de dar a aquel que porfijó, todo lo suyo con que entró en su poder, con todas las ganancias que después fizo (...) E demás desto, deue dar el porfijador la quarta parte de todo quanto oviere ». De telles considérations ne valent pas pour la simple *adoptio*, dans laquelle « puede el porfijador sacar de su poder al porfijado, quando quisiesse, con razón o sin razón. E non heredará ninguna cosa de los bienes de aquel quel porfijó » (*Partidas de Alfonso X*, IV Partida, titre XVI, loi VIII, p. 497).

6. Une telle différence des lois sur l'adoption entre la Castille et la Couronne d'Aragon ne peut s'expliquer ni par un problème chronologique – la date de rédaction des « Partidas » est postérieure à celle des *Furs* –, ni par un suivi plus littéral des textes du droit romain, étant donné que les *Partidas* sont justement les lois qui s'en écartent le plus.

délégation du pouvoir royal et en aucun cas, ne peuvent être menés à bien par l'intermédiaire d'un procureur.

Un acte davantage réservé aux hommes

Une fois résolues ces modalités d'adoption, les textes juridiques s'arrêtent sur les conditions que doivent réunir les protagonistes de cet acte juridique, essentielles pour déterminer les fonctions sociales reconnues à cette forme de parenté artificielle. En premier lieu, il faut prendre en compte le fait que l'acte d'adoption ou d'affiliation est, selon la tradition romaine, un compromis strictement personnel entre l'adoptant et l'adopté qui n'affecte absolument pas les liens du mariage de l'adoptant. Le *pater familias* exerce l'adoption à titre individuel et doit remplir les conditions prévues par la loi qui ne sont pas les mêmes selon les codes.

La référence à la présence ou à l'absence d'enfants biologiques est particulièrement intéressante. Seuls les *Furs* de Valence limitent le droit d'adopter à ceux qui n'ont pas de descendance légitime, y compris les célibataires, en recopiant littéralement le texte romain du *Digeste*[7]. Dans les autres cas, l'existence préalable d'une progéniture n'interdit pas une éventuelle adoption, les enfants naturels devant partager leurs droits et leurs devoirs avec l'adopté[8]. En revanche, une condition indispensable est la capacité de procréer du père adoptif, capacité qu'il faut comprendre davantage au sens légal que physique, et qui est surtout destinée à exclure les clercs, dont la disponibilité à adopter, et donc à se doter d'héritiers, pourrait avoir des conséquences sur l'unité patrimoniale de l'Église. Il n'y a, au contraire, aucune réticence à permettre l'adoption à des personnes stériles par maladie ou par mutilation, comme le mentionnent les *Partidas*, ou à des hommes trop âgés pour avoir une descendance, ce qui est pris en considération par les *Furs*[9].

Quant à la femme, manifestement inférieure à l'homme selon la loi romaine, considérée sur le même plan juridique que ses enfants et ne bénéficiant donc pas de l'autorité parentale, elle reçoit un traitement différent selon les divers codes étudiés. C'est sans doute la *Costum de Tortosa* qui lui interdit de la manière la plus autoritaire tout droit, affirmant que « la femme ne peut adopter quiconque comme fils ou fille, puisque la femme n'a pas en son pouvoir de fils ou de fille »[10]. Les autres compilations juridiques ouvrent au contraire quelques possibilités à l'adoption par les femmes. Celle que notent les *Partidas* est le reflet évident d'une société guerrière, de frontière, comme l'est la société castillane du XIIIe siècle, puisque seule peut adopter (« porfijar ») la femme ayant

7. Comme le montre J. GARCÍA GONZALEZ dans « La adopción en derecho valenciano », dans *Primer Congrès d'Història del País Valencià*, t. 2, Valence, 1980, p. 827-835, en particulier p. 833.

8. Les *Fueros de Aragón* précisent de manière explicite que « Tot omne e toda muller, si quier sean infançones o si quier no, *maguer que ayan fillos naturales*, puedan affillar a otros... » (*Fueros de Aragón*, 239, p. 133) ; de même dans la *Costum de Tortosa* : « Tot hom qui pusca engenrar o ha fills o filles, o n'aja auts, pot fer fill adoptiu o filla... » (*Libre de les Costums Generals de Tortosa*, rubrique IX, I, p. 354). Les *Partidas* l'acceptent sans en faire directement mention.

9. Les *Partidas* consacrent la loi III, du titre XVI de la Partida IV, aux hommes qui, pour « Mala andanza, e ocasión muy grande auiene a las vegadas a los omes, de manera que periden aquellos miembros que son menester para fazer fijos ». De leur côté les *Furs* affirment que « si alcú volrà altre affillar e serà en tan gran edat que d'aquí enant engenrrar no poria, pusque encara affillar aquells qui s volrrà, car pus rahonable cosa és que aquell pusque altre affillar que si altres estranys succehien en los seus béns » (rubrique VI, IV, p. 187).

10. « Fembra no pot adoptar altre en fill ne en filla, per ço car fembra fill ne filla no ha en son poder ».

perdu un fils dans une bataille pour le service du roi, roi qui était le seul à pouvoir lui accorder la grâce spéciale de substituer à ce fils un autre[11]. Les *Furs* établissent uniquement une différence entre les sexes, qui se reflète dans l'âge minimum auquel il est possible de devenir père ou mère adoptif : si l'homme peut adopter dès l'âge de vingt ans, le femme doit attendre trente ans pour pouvoir le faire. Mais, c'est là, sans doute, une exception dans le panorama misogyne offert par le code valencien, qui considère la femme comme une sorte de mineure permanente ; ainsi sommes-nous manifestement en présence d'une concession, probablement justifiée par le nombre élevé de veuves dans les villes valenciennes, conséquence des importantes différences d'âge séparant normalement les conjoints[12]. Seuls les *Fueros* d'Aragon, avec la brièveté qui les caractérise sur ce point, autorisent tout homme ou toute femme à « affilier » (« afillar »), sans aucune restriction[13].

Enfin les lois exigent habituellement une certaine différence d'âge entre le père et l'enfant adoptif, toujours en faveur du premier, arguant du fait que « l'adoption imite la nature » *(adoptio enim naturam imitatur).* La législation romaine établit cette différence à dix-huit ans, mais on observe dans les textes médiévaux une disparité notable. Les *Partidas* maintiennent fidèlement la limite imposée par les textes romains, alors que la *Costum de Tortosa* la réduit de façon surprenante à huit ans seulement, peut-être en raison d'une erreur du copiste qui traduit par ailleurs très fidèlement l'original latin. Les *Furs*, en revanche, portent cette différence à vingt ans, ce qui pourrait bien avoir comme explication le fait que la majorité est fixée à cet âge à Valence[14].

Les adoptés : de grands enfants

En ce qui concerne la personne qui peut être adoptée, seules les *Partidas* imposent une restriction significative en fonction de l'âge. De fait, sont exclus de l'adoption tous les enfants de moins de sept ans, ce qui indique clairement que les fonctions que doit remplir l'adoption, selon ce code castillan, n'ont rien à voir avec la protection d'orphelins ou d'enfants sans défense. Le « porfijado » doit consentir à son adoption, « l'autorisant de vive voix, ou en se taisant sans contredire »[15], ce qui suppose qu'il doit avoir un entendement suffisant pour pouvoir décider de son avenir ; dès lors, l'adoption des enfants entre 7 et 14 ans devait se faire avec l'accord du roi, qui devait se renseigner sur les conditions – surtout économiques – du père adoptif potentiel et de l'enfant lui-même, pour s'assurer des bonnes intentions du premier. De plus, la loi prévoyait que, jusqu'à ce que l'enfant ait 14 ans, ses biens ne pourraient être donnés en héritage, en

11. « Otrosi ninguna muger non ha poder de porfijar ; fueras ende en una manera, si oviesse perdido algún fijo en batalla, en servicio del Rey ; o en fazienda, en que se acertasse con el común de algún Concejo. Ca si por esta razón quisiesse porfijar a otro, por aver conorte de aquel que perdió, puédolo fazer con otorgamiento del Rey, e non de otra guisa. Ca si ellas por si mesmas lo pudiessen fazer, podria ser, que las engañarían los omes, o ellas a ellos, de manera que nasceria ende mucho mal » (*Partidas de Alfonso X*, IV Partida, loi II du titre XVI, p. 496).

12. Sur le traitement des femmes dans les *Furs*, cf. P. LÓPEZ ELUM et M. RODRIGO LIZONDO, « La mujer en el código de Jaime I de los Furs de Valencia », dans *Las mujeres medievales y su ámbito jurídico*, Madrid, 1983, p. 125-135. Sur l'importance des veuves dans la société valencienne, cf. P. IRADIEL, « Familia y función económica de la mujer en actividades no agrarias », dans *La condición de la mujer en la Edad Media*, Madrid, 1986, p. 223-259.

13. *Fueros de Aragón* 239, 133.

14. J. García González notait déjà cette possibilité dans « La adopción en derecho... », *loc cit.*, p. 833.

15. « otorgandolo por palabra, o callandose non contradiziendo ».

cas de décès, à celui qui l'a adopté[16]. Les *Partidas* introduisent également quelques précautions quant à la possibilité, pour une personne ayant obtenu la tutelle d'un mineur, de l'adopter : à la fin de la tutelle – 14 ans – le père adoptif potentiel doit attendre que le jeune ait 25 ans. La raison en est donnée dans le texte de loi lui-même : « parce que l'on pourrait soupçonner à son encontre (le tuteur) qu'il le fasse avec mauvaise intention, pour ne pas lui rendre compte des biens qu'il a mis en garde »[17].

Ces clauses de protection du mineur concernent uniquement ceux qui n'ont pas de parents naturels, mais l'existence de ceux-ci n'empêche pas l'adoption afin que l'enfant passe d'une unité familiale à une autre. Cette sorte de « commerce des mineurs » doit être mise en relation non seulement avec la préoccupation de trouver un héritier pour éviter la dissolution d'un patrimoine familial, mais peut-être aussi avec les stratégies d'alliance entre lignages nobles, principalement dans un réseau de pouvoirs aussi complexe que celui qui caractérisait l'aristocratie castillane au Moyen Âge.

La relation établie par l'adoption entre les deux parties impliquées devait en principe ressembler le plus possible au lien père/fils. Ainsi, tant que le fils adoptif n'a pas atteint l'âge de sa majorité, le père exerce sur lui l'autorité paternelle (« patria potestad »), à laquelle il peut renoncer par émancipation. Cette autorité du père sur le fils adopté explique que, selon les *Partidas*, on ne peut adopter les affranchis, en raison de l'obéissance qu'ils doivent toujours au seigneur qui les a affranchis, laquelle entrerait en conflit avec la puissance d'un éventuel nouveau père de condition libre[18]. La législation castillane est aussi la seule à se préoccuper des droits que l'adoptant acquiert sur les biens de l'adopté, affirmant qu'« ils tombent au pouvoir de celui qui adopte »[19], ainsi que sur les enfants éventuels que pourrait avoir à son tour la personne adoptée[20].

L'héritage, véritable enjeu de l'adoption

Mais la grande préoccupation des textes juridiques en ce domaine, et la véritable clé de tout le processus d'adoption, réside sans aucun doute dans les droits qu'acquiert l'adopté sur l'héritage de son nouveau père. Selon la *Costum de Tortosa*, à partir du moment où est réalisé l'acte juridique de l'adoption, la personne affiliée peut obtenir par testament tous les biens du père, aussi longtemps qu'est réservée à ses enfants naturels – s'il en a – la « légitime » (« legí-

16. Les *Partidas* consacrent sur ce point toute la loi IV du titre XVI de la Partida IV (p. 496). Dans le cas des enfants âgés de sept à quatorze ans, la Partida affirme que « non ha entendimiento complido ; e otrosí non es menguado de entendimiento del todo », et, à propos de l'intervention du roi, que « deve catar todas estas cosas : que ome es aquel que le quiere porfijar ; si es rico, o si es pobre ; o si es su pariente, o non ; e si a fijos que hereden los suyo, o si ha tantos dias, que aún los pueda aver ; e de que vida es ; e de que fama ; e otrosí deve catar, que riqueza ha el niño. E todas ests cosas catadas, si entendiere que aquel que lo quiere profijar, se mueve con buena intención para fazerlo, e que sea a pro del moço, devegelo otorgar que lo pueda fazer ». Le texte ajoute ensuite que « si muriesse el moço ante de los catorze alos, que entregue todos sus bienes aquel, o aquellos, que los ovierne de aver de derecho. Esto se deve entender, de aquellos que los deven heredar, o aver por razón de mandas, si el moço non oviesse seydo porfijado ».

17. « porque podrían sospechar contra él – el tutor –, que lo fazia con mala intención, porque non le diese cuenta de sus bienes, que avia tenido en guarda » : *Partidas de Alfonso X*, IV Partida, titre XVI, loi VI, p. 497.

18. *Partidas de Alfonso X*, IV Partida, titre XVI, loi V, p. 497, intitulée « Que non pueden porfijar a los omes que fueron siervos, e son aforrados ».

19. « caen en poder del quel porfija ».

20. *Partidas de Alfonso X*, IV Partida, titre XVI, loi VII, p. 497.

tima »), mais à laquelle l'individu affilié a également droit au cas où une autre personne serait le légataire universel de la fortune paternelle. Les *Furs* de Valence s'expriment en termes semblables et la « légitime » représente le tiers des biens des géniteurs, s'il y a moins de cinq fils, à répartir entre eux, et la moitié s'il y a plus de cinq fils[21]. Les *Partidas* établissent encore une distinction claire entre l'*adoptio* et l'*arrogatio*, puisque, dans le premier cas, il n'y a aucun droit de succession sur le patrimoine de l'adoptant, tandis que, dans le second, la personne adoptée devient de fait un enfant légitime supplémentaire ; en cas de décès du père sans testament, l'héritage doit être réparti à égalité entre les enfants de celui-ci, naturels ou non[22].

Une partie de ces droits restaient sauvegardés même si la relation se rompait de manière prématurée par révocation de l'adoption. Cette action de « desafillar », dont parlent les *Furs* ou la *Costum de Tortosa*, ou de « sacar del poder del porfijador » selon les *Partidas*, pouvait être motivée par une mauvaise conduite de l'adopté qui devait être prouvée dans tous les cas. Les lois castillanes notent aussi la possibilité pour le parent d'exiger par testament que l'adopté renonce à ses droits en échange d'un legs ; et la *Costum de Tortosa* autorise de « desafillar sens justa rao denant la Cort ». Cependant, dans tous ces cas, l'adopté désormais rejeté conserve la possibilité de réclamer sa part légitime des biens de l'adoptant à la mort de celui-ci[23].

Si tout se passait normalement, le fils adoptif mineur devait rester sous la tutelle de son nouveau père jusqu'à sa majorité, ou bien jusqu'à ce que celui-ci l'émancipe devant la cour de justice, ou bien qu'il conclue son mariage ; il participait ensuite à la succession testamentaire, aussi bien pour liquider les dettes du défunt que pour réclamer tout ou partie de son héritage.

Une pratique rare dans les sociétés espagnoles

Nous avons comparé jusqu'à présent le traitement distinct de l'adoption dans les principaux textes juridiques de l'Espagne médiévale. Mais ces lois trouvaient-elles une application dans la réalité quotidienne de la société du bas Moyen Âge ? D'abord, cette variation des normes que nous avons observée, ces différences entre les codes qui sont inspirés des mêmes sources juridiques latines, révèlent que les législateurs ne se sont pas limités à une copie littérale de formules trouvées dans les compilations justiniennes. Au contraire, ils ont essayé d'adapter l'esprit de la loi romaine aux conditions sociales du moment et de leur pays. C'est pourquoi l'on peut dire que ces normes, au-delà de leur caractère théorique, reflètent au moins un programme de procédure applicable

21. *Costum de Tortosa*, rubrique 9, I, p. 354 ; *Furs de València*, livre VIII, rubrique VI, I, p. 185 du tome 6.

22. *Partidas de Alfonso X*, IV Partida, titre XVI, loi IX, p. 498.

23. Les *Furs de València* font référence à cette possibilité de cette manière : « E si aquell qui l'affillà lo volrà desafillar, pusque-ho fer denant la cort salva a aquell la legítima qui fo affillat e ls béns d'aquell qui l l'affillà, la qual legítima haje e prene aprés la mort d'aquell qui l'haurà affillat, sia que aquell muyra ab testament o sens testament » (livre VIII, rubrique VI, I, p. 185-186). La *Costum de Tortosa* dit que « pare aytal pot desaffillar al fill o filla adoptiu, per justa raó, en son testament, e encara'l pot desafillar denant la Cort sens justa raó ; ab que li salvu en sa mort la sua legitima » (rubrique IX, I, p. 354). Enfin, les *Partidas* justifient la fin des effets de l'adoption « por dos razones : la una es, quando el porfijado faze tal tuerto, o tal cosa, por qie se ha de mover a muy grand saña aquel quel porfijó. La otra es, quando a tal porfijado como éste establesce algún otro por su heredero en su testamento so tal condición, diziendo assí : Yo establezco a Fulano por mi heredero, si le sacare de su poder aquel que le porfijó... Pero tenudo es, de darle todos los bienes, e las cosas, con que entró en su poder » (IV Partida, titre XVI, loi VII, p. 497).

à un contexte social très concret, celui des royaumes ibériques du XIIIe siècle. Ce programme, impulsé par la monarchie, est sans doute à mettre en relation avec le thème qui préoccupe le plus les articles en relation avec l'adoption : le droit d'héritage. Tout tourne autour de la nécessité de trouver un successeur qui préserve l'intégrité du patrimoine familial par-delà la mort de son titulaire. De telles lois concernent fondamentalement les classes possédant des biens abondants et qui, dans la Péninsule ibérique du XIIIe siècle, appartiennent surtout à la noblesse foncière et, seulement dans le cas de certaines villes côtières de la Couronne d'Aragon, à une bourgeoisie d'affaires en expansion. Il est probable qu'avec la publication de ce type de lois sur l'adoption, les rois cherchaient, en imitant le prestigieux modèle romain, à assurer la solidité des patrimoines fonciers de la noblesse à la tête de laquelle ils se trouvaient, leur assurant une plus grande stabilité dans le monde toujours complexe des alliances entre lignages aristocratiques. Adopter un héritier pouvait ainsi devenir une possibilité de plus pour les familles puissantes en danger d'extinction, dont la répartition des biens aurait pu devenir source de discordes au sein de la classe dominante.

Jusqu'alors, les recherches entreprises pour étudier l'application pratique de l'adoption dans les sources judiciaires ou notariales n'ont rien donné, ce qui permet d'affirmer en tout cas que le système de l'adoption n'a pas trouvé une application significative dans les derniers siècles du Moyen Âge. À quoi peut être due cette absence quasi complète d'adoptions, alors qu'il s'agit d'un schéma juridique parfaitement codifié ? La réponse à cette question n'est pas facile, mais on peut avancer certaines hypothèses permettant de penser que les fonctions que cette institution pouvait accomplir dans la société hispanique médiévale étaient parfaitement remplies par d'autres stratégies plus conformes à la doctrine ecclésiastique.

Dans une certaine mesure, la nécessité d'offrir une alternative aux enfants sans famille trouvait une réponse, pour les orphelins des classes humbles, dans les hôpitaux lorsqu'ils étaient petits et, quand ils grandissaient, dans les contrats de service domestique ou d'apprentissage. Dans la ville de Valence était instituée une charge municipale, le « pare d'orfens » (« père d'orphelin »), chargée de trouver pour ces jeunes un foyer où servir. Dans les classes élevées, le problème des orphelins était résolu moyennant la concession de la tutelle du mineur à un domestique, ou simplement à travers la solidarité du lignage ou de nouveaux liens artificiels comme le parrainage.

Par ailleurs, dans les problèmes successoraux les plus conflictuels, la doctrine ecclésiastique qui privilégiait les liens de sang au-dessus de tout autre avait dû pénétrer très profondément la société. Ainsi peut-on observer généralement une tolérance plus grande envers les bâtards qu'à l'égard des fils adoptifs. Le bâtard était au moins reconnu légalement par son géniteur et recevait sa part d'héritage, ce qui était préférable à l'éventualité d'adopter un étranger. Il ne faut pas oublier que les Trastamare, famille qui a régné sur les deux grandes couronnes de la Péninsule, Castille et Aragon, et qui a réalisé l'union dynastique de celles-ci, trouvent leur origine dans un fils bâtard du roi Alphonse XI de Castille. Mais un tel comportement était déjà connu auparavant : dès le XIIIe siècle, Jaime Ier fit d'importantes donations à son fils naturel Jaume de Xèrica. Ainsi, au sein de la noblesse, il était courant de reconnaître sa descendance illégitime. Par exemple, à Valence, Galceran de Tous reconnaît dans son testament avoir deux fils légitimes et trois bâtards ; et le poète Ausiàs March, cinq bâtards et aucun enfant légitime[24]. La pratique testamentaire insistait sur l'obli-

24. P. IRADIEL, *loc. cit.*, p. 230.

gation que les héritiers fussent « de mariage légitime et d'union charnelle du géniteur »[25] et, dans le cas contraire, les familiers les plus proches pouvaient réclamer qu'ils changent leur nom pour celui du défunt s'ils désiraient hériter de ses biens[26].

Ainsi l'adoption ne se trouve pas être une pratique fréquente dans la société hispanique médiévale, tout en étant parfaitement régulée. C'est ce qui explique, par exemple, qu'il n'y a aucun ajout postérieur dans les *Furs* de Valence aux dispositions sur l'adoption prises au temps de Jaime Ier, alors que sur d'autres points les corrections et additions à un *fur* sont continues jusqu'en plein XVIe siècle. Il s'agissait par conséquent d'une norme fossilisée, qui fut instituée au XIIIe siècle dans toute la Péninsule, mais dont les résultats pratiques furent minimes. C'est seulement plus tard, à l'époque moderne, que l'adoption pénétra très lentement dans une société qui voyait seulement le lien de sang comme justificatif de la relation père/fils et source de tout droit de succession.

Traduit de l'espagnol par Danièle Sansy

Juan Vicente GARCIA MARSILLA, Universitat de València, Departament d'Història de l'Art, Av. Blasco Ibáñez, 28, 46010 Valencia, Espagne

L'adoption dans les textes juridiques espagnols du XIIIe siècle

Inspirés du droit romain, les textes juridiques espagnols du XIIIe siècle, en particulier les *Partidas* du royaume de Castille et les *Furs* du royaume de Valence, règlent de manière détaillée les modalités de l'adoption. Malgré l'hostilité de l'Église, qui considère l'adoption comme contraire à ses intérêts, la monarchie essaie d'étendre la pratique de l'adoption dans le but de garantir la stabilité et la continuité des familles nobles. Or la noblesse espagnole de la fin du Moyen Âge a eu plus volontiers recours à d'autres stratégies familiales et l'adoption n'a pas eu le succès escompté par les rois.

Péninsule ibérique – adoption – noblesse – héritage – bâtard

Adoption in Spanish Legal Texts of the Thirteenth Century

The return to Roman law that took place in the thirteenth century has its expression in the Spanish Laws, particularly in the *Partidas* of the Castilian king Alfonso el Sabio, and the Valencian *Furs*. Adoption had its place in these texts, and was brought under specific regulations. Despite the clerical hostility that saw adoption as a negative practice opposed to their interests, the monarchy sought to introduce adoption to guarantee the stability and continuity of noble families. However, Hispanic medieval society had already developed other familiar strategies, and adoption did not have the success that the kings had expected.

Iberian Peninsula – adoption – nobility – heritage – bastard

25. « de legítim matrimoni e carnal còpula de aquell procreat ».

26. Les formules notariales des testaments valenciens peuvent se trouver dans J. CORTÉS éd., *Formularium diversorum instrumentorum. Un formulari notarial valencià del segle XV*, Sueca, 1986, p. 240.

Médiévales 35, automne 1998, pp. 69-81

Thomas KUEHN

L'ADOPTION À FLORENCE À LA FIN DU MOYEN ÂGE

L'adoption formelle et légale – ce que le droit romain appelait *adoptio* (le fait de placer sous *patria potestas* le *filiusfamilias* d'un autre *pater*) ou *adrogatio* (le fait de placer sous *potestas* une personne *sui iuris*) – était à Florence aux XIVe et XVe siècles un événement extrêmement rare. Si, comme nous le verrons, il a existé des adoptions qui avaient pour effet légal de placer le fils adoptif sous la *patria potestas* d'un homme afin de le faire hériter de son nouveau *pater*, elles étaient toutefois si peu fréquentes qu'elles ont laissé peu de traces dans les riches sources écrites florentines. L'adoption était effectivement si inhabituelle que, comme je l'ai déjà noté ailleurs, lorsque Leon Battista Alberti aborde le sujet dans ses *Libri della famiglia*, tout en remarquant que c'est quelque chose que « certains font aujourd'hui », force lui est d'admettre que dans le passé (« a que' tempi si degli altri assai »), on y recourait plus fréquemment et de citer des exemples romains. Sa discussion évoque de façon implicite un autre remède relativement plus fréquent à l'absence d'enfants (légitimes) : la légitimation[1].

Presque partout en Italie et dans certaines régions de la France méridionale et de l'Espagne au Moyen Âge, l'influence du droit romain a été si persistante que des institutions et des concepts romains comme la *patria potestas* étaient restés des éléments actifs de la vie légale ; en conséquence il fallait passer par des organismes qui utilisaient ou qui contournaient ce contrôle légal paternel, y compris pour émanciper les enfants de ce même contrôle[2]. La légitimation, comme l'adoption *(adoptio* ou *adrogatio)*, établissait un lien légal de *patria potestas* entre un homme et son enfant. Les femmes, étant dans l'incapacité légale d'exercer la *patria potestas*, ne pouvaient de ce fait ni légitimer ni adopter. En outre, la légitimation et l'adoption créaient ou confirmaient un lien d'agnation entre père et fils, comportant d'une part des droits d'héritage, de nourriture et d'entretien, et d'autre part des obligations de service, d'obédience et de loyauté. C'est la *patria potestas* qui est l'élément-clé pour l'historien qui examine les strictes formes de la loi. Mais on pouvait aussi accueillir des enfants chez soi, les soigner, les aimer et même leur laisser quelque chose en héritage sans recourir à l'adoption formelle, officielle et légale telle qu'elle est décrite

1. Th. KUEHN, « Reading between the Patrilines : Leon Battista Alberti's *Della Famiglia* in Light of His Illegitimacy », *I Tatti Studies : Essays in the Renaissance* 1, 1985, p. 161-187, rééd. dans *Law, Family, and Women : Toward a Legal Anthropology of Renaissance Italy*, Chicago, 1991, p. 157-175. Pour la discussion qui nous intéresse voir Leon Battista ALBERTI, *I Libri della famiglia*, R. ROMANO et A. TENENTI éd., Turin, 1969, p. 151-153.

2. Th. KUEHN, *Emancipation in Late Medieval Florence*, New Brunswick, 1982.

par le droit romain civil. Et c'est ainsi qu'en réalité se passaient les choses. Le problème est de ne pas être égaré par les procédures plus ou moins informelles d'arrangements domestiques et de transmission de propriété après décès, et d'interpréter correctement l'usage parfois imprécis de termes légaux[3].

Au Moyen Âge, le sens de certains termes légaux a été dévié et d'autres termes ont été inventés. Déjà au haut Moyen Âge quelques mesures légales nouvelles avaient été élaborées dans certaines régions d'Italie pour permettre d'adopter un héritier. Andrea Romano a récemment suggéré que des formes médiévales précoces de parenté artificielle, comme l'*adfiliatio*, étaient bel et bien des mécanismes d'héritage. Elles créaient un statut de fils ou de frère qui légitimait la succession, à une époque où il n'était pas facilement admis de disposer de l'héritage par contrat en observant la seule volonté de la personne décédée[4]. Toutefois, ces modes d'« adoption » d'un héritier n'étaient pas génératrices de *patria potestas* ni de liens d'agnation, et restaient des contrats privés plutôt que des actes publiquement attestés et autorisés[5]. Il demeure cependant que, même après la remise en vigueur du droit romain au XIIe siècle, qui réintroduisait notamment l'usage du testament, la pratique des formes d'adoption romaines – et peut-être même la connaissance – n'a pas suivi. L'historien du droit Giuliano Vismara, en parlant des formes coutumières de l'adoption d'un gendre comme héritier ou de l'adoption d'un « frère » dans une association contractuelle quasi légale de frères *(fraterna societas)*, affirme que, malgré la réapparition du droit romain en Italie médiévale, « les actes d'adoption deviennent rares »[6].

Dès l'abord, une distinction importante s'impose entre l'adoption comme stratégie légale et patrimoniale, et l'adoption comme forme de placement *(fosterage)* en un sens affectif et/ou charitable[7]. Accueillir chez soi un enfant orphelin ou abandonné, le nourrir et l'élever comme et avec ses propres enfants, était chose assez courante dans les sociétés chrétiennes où des injonctions à la charité et à l'apprentissage comme affirmation d'identité sociale faisaient partie de la vie commune[8]. Ce qui était rare, c'était l'adoption juridico-patrimoniale, et ce non seulement à Florence.

Comme beaucoup de villes à la fin du Moyen Âge, Florence possédait de nombreux hôpitaux, dont certains étaient voués par charité au soin des pauvres, y compris des enfants trouvés. Parmi ces derniers, les plus importants étaient San Gallo, construit au début du XIVe siècle, et Santa Maria degli Innocenti (célèbre pour la belle architecture Renaissance de Filippo Brunelleschi), fondé en 1419 mais dont les portes se sont ouvertes seulement en 1445. San Gallo était à l'origine un hôpital général, mais ensuite il s'est consacré de plus en plus aux enfants trouvés, tout comme d'autres institutions se sont progressivement spécialisées dans différentes formes de soins aux pauvres. L'hôpital des Inno-

3. R. AUBENAS, « L'Adoption en Provence au Moyen Âge (XIVe-XVIe siècles) », *Revue historique de droit français et étranger*, 4e sér., 13, 1934, p. 700-725 ; en fait, comme l'auteur l'admet, dans des actes comparés les termes *in filium* et *donatio filii* n'accordaient pas clairement la *potestas*.

4. A. ROMANO, *Famiglia, successioni e patrimonio familiare nell'Italia medievale e moderna*, Turin, 1994, p. 24-26.

5. P. TORELLI, *Lezioni di storia del diritto italiano : Diritto privato, La famiglia*, Milan, 1947, p. 94-99.

6. G. VISMARA, « Adozione : Diritto intermedio », *Enciclopedia del diritto*, Milan, 1958, vol. 1, p. 581-584 ; la citation exacte est « rari divengono gli atti de adozione ».

7. Cette même distinction succincte est faite par L. SANDRI : « La richiesta di figli da adottare da parte delle famiglie fiorentine tra XIV e XV secolo », *Annali aretini*, 3, 1996, p. 117-35.

8. Cf. M. M. MCLAUGHLIN, « Survivors and Surrogates : Children and Parents from the Ninth to the Thirteenth Centuries », dans *The History of Childhood*, Lloyd DEMAUSE éd., New York, 1974, p. 122 ; D. HERLIHY et Ch. KLAPISCH-ZUBER, *Les Toscans et leurs familles*, Paris, 1978, p. 331, 338-39.

centi était quant à lui conçu dès le début pour l'accueil des enfants. Et comme tout au long du XVe siècle la population d'enfants trouvés n'a cessé de croître, entraînant des difficultés financières considérables dans les hôpitaux, San Gallo a finalement été absorbé par les Innocenti en 1463[9].

La présence de centaines d'enfants dans ces hôpitaux/orphelinats pourrait faire penser que les chances d'adoption ne manquaient pas. Pourtant ces enfants n'étaient jamais adoptés formellement et légalement. En revanche, le placement à domicile des enfants trouvés provenant des hôpitaux, et surtout des Innocenti, était un phénomène courant, et qui a suscité l'intérêt des historiens dans ces dernières années. John Boswell, dans un célèbre livre sur l'abandon des enfants au Moyen Âge, a récemment porté une appréciation très négative sur les effets que des hôpitaux comme les Innocenti, au XVe siècle, pourvaient avoir sur la vie des enfants qui leur étaient confiés. Pendant le Moyen Âge, les enfants abandonnés pouvaient être placés dans les familles pour servir de main-d'œuvre ; quant aux enfants illégitimes provenant de milieux aisés, ils pouvaient être l'objet d'une « considération » suffisante pour demeurer dans la famille ou même devenir héritiers de couples sans enfants. Mais à la fin du Moyen Âge, les enfants trouvés étaient plutôt relégués au statut de « non-personne » et, dans la plupart des cas, abandonnés à la mort. Ceux qui avaient plus de chance étaient « parfois "adoptés" par des couples ou des individus sans enfants, mais [...] le plus souvent ces arrangements n'étaient qu'une façon de se procurer de la main-d'œuvre bon marché, comme en témoigne le fait qu'à la mort de ces enfants "adoptifs", leur corps était rendu [...] au lieu d'être enterré dans le caveau familial »[10].

Philip Gavitt, Tomoko Takahashi et Lucia Sandri ont tenté de modifier ou d'inverser ce tableau sévère, mettant l'accent surtout sur les aspects affectifs que présentaient de telles adoptions. Philip Gavitt va jusqu'à affirmer que les « adoptions » par les Innocenti sont la preuve « que Florence au XVe siècle était, d'une façon profondément religieuse, une culture centrée sur l'enfance »[11]. Il persiste à utiliser le terme d'« adoption » pour définir ces rapports, sans égard pour les définitions légales, alors que dans de nombreux cas les enfants étaient retournés à l'institution ou seulement prêtés par celle-ci pour des périodes d'essai[12].

L'étude de Tomoko Takahashi sur les enfants trouvés de l'hôpital florentin de San Gallo, un établissement qui n'était pas uniquement consacré, comme celui des Innocenti, aux soins de ces *trovatelli*, donne des résultats similaires en ce qui concerne les cas d'« adoption » de garçons par des marchands, des artisans et des prêtres, et de filles par des marchands et des veuves, avec des promesses d'éduquer et de doter[13]. Lucia Sandri, consciente pourtant de la distinction qu'il faut faire entre l'adoption légale et le placement à domicile *(fosterage)*, attribue, contre la logique du droit romain, la *patria potestas* sur les

9. Il existe une importante bibliographie sur les hôpitaux et les institutions charitables de Florence : voir à ce propos l'excellente étude récente de J. HENDERSON, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, Oxford, 1994.

10. J. BOSWELL, *The Kindness of Strangers : The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance*, New York, 1998, p. 115, 224-25, 371 ; citation p. 420-21.

11. Ph. GAVITT, *Charity and Children in Renaissance Florence : The Ospedale degli Innocenti, 1410-1536*, Ann Arbor, 1990, p. 243.

12. *Ibid.*, p. 521-552. Voir le compte rendu de l'ouvrage de Ph. GAVITT par J. KIRSHNER dans *Italica*, 69, 1992, p. 531-534.

13. T. TAKAHASHI, « I bambini abbandonati presso lo spedale di Santa Maria a San Gallo di Firenze nel tardo Medioevo (1395-1463) », *Annuario dell'istituto Giapponese di Cultura*, 24, 1990-91, p. 65.

enfants trouvés à l'Hôpital des Innocenti[14]. En réalité, et en dépit du fait que les contrats entre l'hôpital et la famille (parfois une personne seule) étaient parsemés du terme d'*adozione*, les enfants, âgés le plus souvent de huit à neuf ans, étaient pris comme domestiques, mais aussi accueillis « pour l'amour de Dieu » ou « comme un fils ». Ces « contrats » rédigés en toscan n'étaient pas des instruments notariés bénéficiant de la garantie légale du latin requis pour procéder à une véritable *adoptio*. Mais il est vrai aussi qu'un certain nombre d'enfants étaient accueillis par des Florentins relativement aisés privés de descendance et qui avaient parfois exprimé l'intention de laisser leurs biens à l'enfant[15]. Une adoption en bonne et due forme pouvait bien sûr intervenir plus tard, mais le contrat passé avec les responsables des Innocenti ne remplissait pas les conditions requises pour sa validation, même si Lucia Sandri affirme que l'institution légale de l'adoption « tombée en désuétude » (« decaduta nella pratica ») fut remise en vigueur justement pour ces enfants trouvés, « quoiqu'en se modifiant, et en se conformant à la nouvelle situation de l'hôpital et des enfants »[16].

Il faut reconnaître que les sources sont ambiguës quant au traitement et à la catégorisation des enfants placés. L'adoption pouvait prendre une forme imprécise – d'autant plus peut-être qu'en pratique on l'utilisait rarement au sens strictement légal. Que penser, par exemple, de la déclaration suivante faite aux officiers du *catasto* en 1480 par Filippo di Piero di Chino Lippi concernant sa fille Giovanna âgée de 13 ans : « Je l'ai donnée pour fille à Marco d'Ugolino Bonsi et il doit la nourrir et la marier comme il lui semble et comme il lui plaît[17] ? » Il se peut que Filippo ait renoncé à tout contrôle paternel et affectif sur l'enfant, à l'instar des parents qui abandonnent leur enfant, mais légalement il semble avoir toujours gardé la *patria potestas*. Mais il n'y a pas trace d'adoption formelle par Bonsi. Cette même année, pour prendre un autre exemple, Guido di Piero de' Ricci prend soin de qualifier un fils comme « naturel » (autre catégorie légale pour un type d'enfant bâtard) et Caterina comme fille « adoptive » ; puis il continue en expliquant qu'elle a été accueillie comme servante avec obligation de la marier (« tolta per maritare et per servire »)[18]. Elle n'était donc apparemment pas vraiment adoptée. Maddalena da Rhagugie n'était sans doute pas adoptée non plus lorsque, en 1458, Lorenzo del Chiaro Bennini l'appela « adottiva », puisque Lorenzo, comme son frère, avait déjà des enfants, mais il était tenu d'arranger son mariage (« olla a maritarla »)[19]. Cela, bien entendu, ne veut pas dire que les Florentins étaient incapables de rédiger des textes en utilisant le terme d'« adoption » dans son sens précis. Il y a le curieux et intéressant exemple de la promesse enregistrée devant notaire, faite dans un esprit paternel *(animo et dilectu paternali)* par Piero di Schiatta Forese à Niccolosa di Gabbriele di Giovanni da Poppi, d'élever Evangelista, le fils de cette dernière, âgé de trois ans (le nom du père n'étant pas mentionné, on peut penser que l'enfant est illégitime). En plus de la promesse « de le tenir, le traiter et le

14. L. SANDRI, *loc. cit.*, p. 118 : « consegnati, talvolta dagli stessi familiari agli ospedali, che subentrano, come si è già detto, sino al conseguimento dell'emancipazione, alla famiglia d'origine. »
15. *Ibid.*, p. 133-34.
16. *Ibid.*, p. 134 : « sia pure modificandosi e attagliandosi alla nuova situazione giuridica dell'ente e dei bambini ».
17. Archivio di Stato, Florence (dorénavant ASF), Catasto 999, f° 476r° : « detila a Marcho d'Ugholino Bonsi per sua figluola e alla a nutrire e maritare chome a lui pare e piacie ».
18. ASF, Catasto 1023, f° 494r°-95r°. Pour le sens légal et les implications de *naturalis*, voir mon article « A Medieval Conflict of Laws : Inheritance by Illegitimates in *Ius Commune* and *Ius Proprium* », *Law and History Review* 15, 1997, p. 243-273.
19. ASF, Catasto 832, f° 558r°-61v°.

garder sous son autorité comme fils légitime et naturel » *(tenere tractare et gubernare ut filium legitimum et naturalem)*, Piero s'engage à « adopter Evangelista comme son fils » *(ipsum Vangelistam in filium adoptabit)* lorsque le garçon aura atteint l'âge approprié[20]. Cette promesse devant notaire semble avoir été faite en respectant toutes les exigences légales, indépendamment du fait qu'elle ait été ou non tenue et suivie d'effet. Reste bien sûr la possibilité que Piero ait été le père biologique du garçon, mais cela, on ne le saura sans doute jamais.

Peut-être peut-on dire que, dans la mesure où l'héritage d'une femme était limité par les statuts à sa dot, le serment de doter une enfant placée équivalait à la considérer comme une héritière. Et il ne serait pas déraisonnable de croire qu'il y avait des enfants placés qui héritaient de leurs parents nourriciers. Mais la succession de facto n'est pas la même chose que l'acquisition d'un droit et d'un statut légal au moyen de l'*adoptio* ou de l'*adrogatio*, la succession n'entraînant pas nécessairement la sujétion à la *patria potestas* et l'acquisition d'une agnation fictive. Comme le placement d'enfant à Florence à la fin du Moyen Âge se rapproche de la forme moderne de l'adoption, où il s'agit de donner un foyer à l'enfant sans parents et de donner un enfant au couple qui en est dépourvu – une image de l'adoption associée à l'idée d'une enfance ayant besoin d'assistance et à la nature affective des rapports parent-enfant –, il est trop facile de tomber dans une terminologie imprécise. Il ne faut donc pas perdre de vue que la vraie adoption, telle qu'elle avait été conçue à l'origine par le droit romain et transposé dans le *ius commune* médiéval, se préoccupait avant tout de la continuité de la lignée masculine *(proles masculina)* et de la dévolution du patrimoine avec tous ses attributs symboliques (nom, insigne, armes). Elle concernait le lignage et cette perception de la famille est sous-jacente à la définition juridique de *substantia* (c'est-à-dire la propriété et les droits légaux)[21].

La définition légale de l'adoption et ses exigences formelles restaient toujours vivantes dans le droit savant et les juristes médiévaux continuaient d'en débattre. L'adoption et la légitimation étaient les deux modèles qui offraient aux personnes non soumises à la *patria potestas* la possibilité d'y être assujetties[22]. Or le *filius adoptivus* (ou *adrogatus*) devenait seulement « légitime » et non pas « légitime et naturel » comme l'était le fils né de l'union légitime, et il n'était même pas « naturel » comme celui né d'une concubine[23]. L'adrogation ne pouvait exister que par l'autorité publique ; en aucun cas elle ne pouvait être considérée comme valide en vertu d'un simple accord contractuel privé (*scriptum privatum*, ce qu'étaient en fait tous les accords de placement conclus avec les Innocenti). En réalité, le pouvoir de prononcer l'adoption était un droit régalien concédé par l'octroi d'un privilège à un vicaire impérial ou à un comte palatin[24]. Mais au bas Moyen Âge les effets de l'*adoptio* et de l'*adrogatio* se

20. ASF, Notarile antecosimiano 9040, 1422-29, fº 243vº, 18 mai, 1426.

21. Cf. Th. KUEHN, « *Memoria* and the Family in Law », dans *Art, Memory, and Family in Early Renaissance Florence*, Giovanni CIAPPELLI éd., Cambridge, 1998, en cours de publication.

22. BARTOLO DA SASSOFERRATO († 1357), à l. *Item in potestate, De iis qui sunt sui vel alieni iuris*, Digest (dorénavant D.) 1.6.3, *In primam digesti veteris partem commentaria*, Venise, 1585, fº 24rºb.

23. A. LEINEWEBER, *Die rechtliche Beziehung des nichtehelichen Kindes zu seinem Erzeuger in der Geschichte der Privatrechts*, Königstein, 1978, p. 46-47, 71.

24. Ici il est intéressant de noter que les concessions faites par Charles IV de privilèges comtaux à perpétuité à l'archevêque de Florence et à Tedice di Jacopo Albizzi et ses descendants mâles ne les habilitaient pas à prononcer des adoptions (alors qu'ils avaient le pouvoir de légitimer des bâtards de tous genres, créer des notaires et des juges). On peut en trouver des exemples dans ASF, Notarile antecosimiano 9037 (1408-11), fº 373vº-76rº (5 février 1411-12) et 13501 (1447-59), fº 183rº-85vº (28 juin 1456).

sont vus limités en droit. D'après Dino del Mugello († 1303 ?), l'*adrogatio* « ne s'applique aujourd'hui qu'à l'usufruit... ». Quant à l'*adoptio*, qui pouvait être du ressort de n'importe quel magistrat, « alors qu'autrefois [l'enfant adopté] passait sous la *potestas* de l'adoptant, aujourd'hui cependant on le donne en adoption au grand-père maternel ou paternel, à moins que le fils qui l'a donné n'ait été émancipé ».[25]. Selon Cino da Pistoia († 1336/7), au *filius adrogatus* devait revenir un quart des biens paternels en cas de décès *ab intestat*[26]. Un *adoptatus* soumis à la *patria potestas* pouvait hériter du père défunt *ab intestat* ; le père en revanche ne pouvait pas le nommer comme héritier dans son testament, mais il pouvait déshériter l'*adoptivus* ou l'omettre dans son testament[27]. Un tel fils adoptif ne pouvait pas succéder aux agnats paternels intestats, ni ces derniers hériter de lui. Même lorsqu'un enfant donné en adoption à une personne avec laquelle il n'avait pas de lien de parenté *(extraneus)* retenait une forme quelconque de droit d'héritage de son père naturel, il ne pouvait hériter de son père adoptif que si ce dernier mourait intestat, et jamais des descendants de ce dernier ou agnats ou cognats, ni eux de lui[28].

L'adoption était une procédure légale qu'on pratiquait si rarement que les discussions des juristes sur les textes de droit civil la concernant sont brèves et d'un caractère abstrait. Ils ne donnent ni citations de statuts ni exemples de cas réels (ni même hypothétiques), comme ils le font habituellement pour les textes concernant des domaines voisins (notamment l'héritage). En parcourant les pages du meilleur commentateur de la deuxième moitié du XIVe siècle, Baldo degli Ubaldi (1327-1400), on ne trouve que de courtes digressions sur la nécessité d'obtenir le consentement en adoption, sans une vraie discussion et avec seulement l'énonciation d'une règle générale édictant que « dans l'acte est requis le consentement de celui qui agit »[29]. Le fait que les effets de l'adoption étaient rendus nuls par l'émancipation a donné naissance à la maxime : « quand cesse la cause, cessent ses effets »[30]. Mais la maxime la plus célèbre inspirée des considérations juridiques sur l'adoption est sans doute celle qui déclare que « l'art » imite la nature *(ars imitatur naturam)*. Elle tire son origine de la condition requise par le droit civil, à savoir que la relation filiale adoptive doit ressembler à la relation naturelle. Ainsi, il était précisé qu'un père adoptif devait avoir au moins dix-huit ans de plus que le fils qu'il proposait d'adopter (trente-six ans s'il s'agissait d'un grand-père adoptif)[31]. Cette règle était censée éviter des absurdités et assurer, comme l'a remarqué Baldo, que « le fils ne puisse pas être plus âgé que son père » *(filius non potest esse senior patri)*[32].

Ce sont Bartolo et Baldo qui ont fait du droit d'adoption le *locus classicus* de la discussion concernant toute la question de la fiction légale. Selon Bartolo,

25. DINO DEL MUGELLO, *Tractatus de successionibus ab intestato*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 2638, f° 1r°-3r°, à 1va ; les passages cités sont : *hodie queritur ad usumfructum tantum [...] in hoc quod si succedit sicut naturalis et legitimus*, et, *licet olim transisset in potestate adoptantis, tamen hodie non nisi detur in adoptionem avo materno vel paterno vel filius qui eum dedit erat emancipatus*. Il y a une version imprimée dans *Tractatus universi iuris*, 29 vol., Venise, 1584, vol. 8, part. 1, f° 318-19.

26. CINO DA PISTOIA à l. *Impuberem, C. De adoptionibus* (*Codex* [dorénavant C.] 8.47 [48]. 2), *In codicem et aliquot titulos primi pandectarum commentaria*, 2 vols., Francfort, 1578 ; facsimile éd., Turin, 1964, vol. 1, f° 517v°b.

27. DINO DEL MUGELLO, *op. cit.*, f° 1v°a.

28. *Ibid.*, f° 2v°a.

29. BALDO à l. *In adoptionibus, De adoptionibus* (D. 1.7.5), *Ad primam digesti veteris commentaria*, Venise, 1577, f° 39r°b : *illius consensus requiritur in actu qui est sui actus*.

30. Id. à l. *In omni* (D.1.7.13), éd. cit., f° 40r°b : *finita causa finitur effectus*.

31. G. VISMARA, *loc. cit.*, p. 583.

32. BALDO à l. *Adoptio* (D. 1.7.16), éd. cit., f° 40r°b.

c'est parce que l'adoption est une fiction produite par la loi *(fictio inductiva)* qu'elle doit imiter la nature, comme dans la déclaration suivante : « Je dois adopter quelqu'un d'un âge tel qu'il pourrait être mon enfant »[33]. Mais, mis à part de telles considérations, l'adoption pouvait servir comme fiction paradigmatique de la loi et modèle pour les extensions de citoyenneté ou pour les légitimations[34]. La jurisprudence médiévale, d'après Yan Thomas, avait tendance à restreindre le jeu de la fiction dans la nature, à discipliner les fictions dans le cadre de la nature[35]. Il est instructif de voir à ce propos que Baldo considère que la fiction rétroactive de la légitimation conduit le *legitimatus* à prendre le lieu d'origine *(origo)* de son père, mais que la forme la plus faible de légitimation dans le droit civil, celle conférée par le conseil municipal *(per oblationem curiae)*, permettait à l'enfant de prendre les deux *origines*, paternelle et maternelle, « tout comme le fils adopté suit l'*origo* du père naturel et adoptif ; ou si tu adoptes un bâtard il suivra ton *origo* et celle de ta mère, et non pas seulement sa propre *origo* »[36]. L'adoption était un cas parallèle. Tandis que les formes principales de légitimation clarifiaient les choses pour aboutir à une seule *origo* paternelle, l'adoption se contentait d'ajouter les *origines*, compliquant de ce fait la situation de l'enfant adoptif et le mettant dans une position ambiguë et plus faible.

Étant contre l'ordre de la nature, l'adoption se trouvait dans une position défavorable. En plus des forts préjugés en faveur du sang, qui induisaient une hostilité contre l'adoption (comme nous allons le voir), il n'est pas exagéré de dire qu'il y avait aussi un parti pris de la jurisprudence contre l'adoption. À la fin du Moyen Âge, lorsque fut élaborée la loi même qui définissait l'adoption, les termes qui la définissaient restaient faibles. Considérons l'observation d'Angelo degli Ubaldi (1327-1400) selon laquelle la nature travaillait *per generationem* mais l'adoption *per creationem*, autrement dit l'adoption n'avait qu'une cause efficiente et non pas une cause matérielle[37]. Ou retournons à Bartolo qui, après sa discussion sur l'adoption comme fiction, remarque que l'émancipation, la légitimation et la manumission, qui changeaient elles aussi le statut personnel, le faisaient : « non pas par fiction mais par pure vérité »[38]. La légitimation allait dans le sens de la nature *(consonat natura)*[39]. Mais la nature semblait en lutte contre l'adoption et la légitimation lui était préférable :

33. BARTOLO à l. *Si is qui, De usurpatione* (D. 41.3.15), *In primam digesti novi commentaria*, Venise, 1580, fº 95rºa.

34. Cf. J. KIRSHNER, *Ars Imitatur Naturam : A Consilium of Baldus on Naturalization in Florence »*, *Viator*, 5, 1974, p. 289-331 ; ID., « Between Nature and Culture : An Opinion of Baldus of Perugia on Venetian Citizenship as Second Nature », *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 9, 1979, p. 179-208 ; Th. KUEHN, « "As If Conceived within a Legitimate Marriage" : A Dispute Concerning Legitimation in Quattrocento Florence », *American Journal of Legal History*, 29, 1985, p. 275-300, rééd. dans ID, *Law, Family, and Women*, *op. cit.*, p. 176-93.

35. Y. THOMAS, « *Auctoritas legum non potest veritatem naturalem tollere* : Rechtsfiktion und Natur bei den Kommentatoren des Mittelalters », dans *Recht zwischen Natur und Geschichte*, Fr. KERVÉGAN et H. MOHNHAUPT éd., Francfort-sur-le Main, 1997, p. 1-32, pour l'adoption voir en particulier p. 26-28.

36. BALDO à l. *Cum te, C. De municipibus et originariis* (C. 10.39 [38]. 1), *In vii, viii, ix, x, xi codicis libros commentaria*, Venise, 1577, fº 270vºb : *Tertio casu puto quod sequatur originem paternam, et maternam sicut filius adoptatus sequitur originem patris naturalis et adoptivi, vel se adoptasti bastardum Berte sequitur originem tuam et matris tuae, non solum originem propriam, uf ff. ad municip. l. ordine § fi.* [D. 50.1.15,3]. »

37. ANGELO à l. *Filiosfamilias, De adoptationibus* (D. 1.7.1), *In primam digesti veteris partem commentaria*, Venise, 1580, fº 18vºa.

38. BARTOLO à D. 41.3.15, éd. cit., fº 95rºb : *tamen non secundum fictionem sed secundum ipsam puram veritatem.*

39. ANTONIO DA BUTRIO à c. *Per venerabilem, Qui filii sint legitimi* (X. 4.17.13), *In librum quartum decretalium*, Venise, 1578, fº 52vºb.

« Même si un fils adoptif et un fils légitimé peuvent être considérés à parité [...] ce n'est pas pour cela qu'on peut traiter indifféremment de l'un ou de l'autre. Les fils adoptifs ne font pas de dispositions testamentaires s'ils meurent sans enfants. Au contraire le fils légitimé en fait parce qu'il n'est pas différent du fils légitime ou naturel. En effet quelqu'un peut aisément devenir fils adoptif par la volonté d'un testateur tandis qu'au contraire la légitimation ne s'obtient pas si facilement. Par conséquent dans ce cas la loi ne s'applique pas »[40].

La légitimation avait donc la faveur de la loi et elle était considérée plus utile pour la société – bien que, clairement, elle ne créât pas une véritable légitimation. Baldo dit la même chose. En parlant de la légitimation faite au moyen d'un procurateur *(procurator)*, il commence par dire : « Je ne pense pas que le rapport d'agnation puisse être créé en l'absences des parties », mais il précise aussitôt que l'agnation créée par la légitimation est réelle *(vera)* et non pas attribuée *(dativa)*, « et pour cette raison la légitimation est plus favorable que l'*adrogatio* »[41].

Cette situation juridique née du préjugé culturel en faveur du sang contribuait à entretenir ce dernier. Les juristes admettaient l'existence d'un usage commun *(communis usus loquendi)* qui considérait les enfants « naturels » comme faisant partie de la maison *(domus)*, surtout si par ce terme on comprend toute la descendance du même « sang »[42]. Les enfants nés en dehors du mariage pouvaient être perçus comme des pousses provenant de racines malades ou pourries, mais ils faisaient néanmoins partie de la même plante et ne venaient pas d'une greffe étrangère (pour étendre la métaphore aux enfants adoptifs)[43]. Je n'ai pas trouvé de discussions semblables concernant l'adoption et indiquant si les enfants adoptés étaient considérés « de familia », « de domo », « de parentela », ou s'ils avaient le droit de porter armes ou insignes.

Le *communis usus* n'était pas, à vrai dire, tellement commun, puisqu'il entrait dans le discours légal savant presque exclusivement par la voie des statuts urbains qui constituaient les nombreuses lois particulières *(iura propria)* qui gravitaient autour du *ius commune* savant, mais aussi le pénétraient. À cet égard et pour notre propos, notons que l'adoption n'est pas mentionnée dans les statuts florentins. Si on se limite à la version publiée des statuts de 1415,

40. MARIANO SOZZINI, *cons.* 226, *Consilia*, 5 vol., Venise, 1579, vol. 2, f° 83v°b : *et licet filius adoptivus et legitimatus aequiparentur [...] tamen in proposito de uno ad aliud non valet arg. quia [...] licet filii adoptivi non faciunt conditionem, si sine filiis etc. deficere : tamen filius ligitimatus facit, ex quo a legitimo et naturali non differt. Nam in adoptivo de facili fieri posset filius, testatore adoptando aliquem in filium, sed legitimatio non impetratur ita de facili, unde non habet locum ration illarum legum.*

41. BALDO à l. *Neque absens, De adoptionibus* (D. 1.7.24), éd. cit., f° 43r°a : *Ego non puto agnationem inter absentes nasci posse, ar. supra de his qui sunt vel alie. iur. l. filium diffinimus* (D. 1.6.6), *et iura debent imitari naturam, ut supra eo l. nam ita divus* (D. 1.7.39), *sed certe illa non est agnatio dativa, sed vera quia inhaerent naturali agnationi. Et ideo legitimatio favorabilior est quam arrogatio.* Cette question relative à l'adoption et à la légitimation a été soulevée parce que JACOPO BOTTRIGARI († 1348) à l. *Omnes* C. *De his qui veniam aetatis impetrant* (C. 24.44 [45]. 2), *Lectura super codice* (rééd. Bologne, 1973), f° 79r°a, argumenta qu'un *procurator* était interdit en légitimation pour la même raison qu'il l'était en adoption, parce que c'est au juge présidant qu'il incombait de déterminer si l'enfant était d'un âge approprié et *an sibi expediat adoptari.* De même CINO DA PISTOIA, à l. *Si arrogator, De adoptionibus* (D. 1.7.22),, éd. cit., vol. 2, f° 11r°a, a noté un argument démontrant que *legitimitas* comme *naturalitas* jouaient un rôle dans la succession, sauf dans le cas d'héritiers adoptifs.

42. Pour une somme d'arguments sur ce sujet voir BENEDETTO BARZI, *Tractatus de filiis non legitime natis*, dans *Tractatus universi iuris*, *op. cit.*, vol. 8, part. 2, f° 24r°a-29vob, à 25voa-b.

43. Concernant cette métaphore, voir Jane Fair BESTOR, « Bastardy and Legitimacy in the Formation of a Regional State in Italy : The Estense Succession », *Comparative Studies in Society and History*, 38, 1996, p. 555-556.

on ne trouve effectivement pas mention du terme « enfants adoptifs » dans les dispositions relatives au paiement par les héritiers des dettes de propriété, à l'obligation pour les enfants de nourrir leurs parents, à la restitution des dots, aux accords familiaux passés suite aux arbitrages, à l'obligation pour le fils de payer les dettes parentales, aux compétences des notaires à nommer des gardiens et à opérer des émancipations, au réglement des successions *ab intestat*[44]. On peut penser raisonnablement que ces statuts auraient dû aussi spécifier si les enfants adoptifs étaient inclus dans ces dispositions ou s'ils faisaient l'objet d'un traitement spécial (ou si les adoptions faisaient partie elles aussi des compétences notariales). Le dernier statut sur l'héritage *ab intestat* est particulièrement intéressant et important comme acte législatif. On y prend soin de préciser que les femmes, une fois convenablement dotées, sont exclues de l'héritage des agnats mâles (père, fils, frère, oncle, etc.). En conclusion, il y est clairement spécifié qu'il faut comprendre toutes ces catégories d'hommes « comme étant légitimes et naturels issus de mariage légitime »[45]. L'exclusion aussi bien des illégitimes que des *legitimati* est manifeste et, bien que cela ne soit pas dit, il faut comprendre que les *adoptati* et les *adrogati* devaient eux aussi être exclus. Mais les juristes locaux qui ont commenté ces statuts n'ont pas trouvé nécessaire de mentionner les enfants adoptifs[46]. Et cette situation n'est pas particulière à Florence. Dans une étude globale et détaillée (bien qu'aujourd'hui peut-être périmée) des statuts similaires en Lombardie, en Toscane et ailleurs, Franco Niccolai ne juge pas utile de traiter de façon distincte la question des enfants adoptifs. Ces statuts, presqu'unanimement attentifs à protéger les biens familiaux et la lignée de succession par agnation, n'offraient pas de solution à l'agnation très artificielle qu'était l'adoption[47].

Mais, malgré tout, l'adoption existait à Florence[48]. Elle n'était certes pas une pratique courante, mais elle existait comme institution. Dans les registres d'émancipation, par exemple, on apprend que Niccolò di Bernardo di Niccolò Bartolini était le fils adoptif de Matteo d'Antonio di Matteo Adimari[49]. Comme l'émancipation avait transféré les droits d'héritage à Matteo et comme l'adoption les avait auparavant retirés à Bernardo, Niccolò se trouvait dans une position précaire, sauf si on lui avait déjà donné des biens, le mettant ainsi dans une situation favorable pour exploiter sa liberté légale nouvellement acquise. Il est vrai que c'est là l'unique cas d'adoption dont font état les registres d'émancipation pendant une période allant de 1355 jusqu'à la fin de la République de Florence et traitant de l'émancipation de plus de 17 000 personnes[50].

Dans son testament, Giovanni di Matteo di Domenico Gamberelli, de Settignano, désigne comme héritier son fils adoptif Francesco di messer Giovanbattista di Bernardo Gamberelli, fils légitime et naturel d'un notaire. Si Fran-

44. *Statuta communis Florentiae anno salutis mccccxv*, 3 vols., Freiburg (Florence), 1778-83, 1 : p. 131-34, 135, 156-60, 162-64, 201-3, 204-5, 223-25.

45. Pour ce statut voir Th. KUEHN, « Some Ambiguities of Female Inheritance Ideology in the Renaissance », *Continuity and Change*, 2, 1987, p. 11-36, rééd. dans ID., *Law, Family, and Women*, p. 238-257. La clause citée en latin est : *intelligantur de legitimus et naturalibus ex legitimo matrimonio natis*.

46. Biblioteca Nazionale, Florence, Fondo principale, II, iv, 435, f° 71r°-73v°.

47. F. NICCOLAI, *La formazione del diritto successorio negli statuti comunali del territorio lombardo-tosco*, Milan, 1940, p. 121. Ici l'adoption est mentionnée une seule fois sans aucune référence aux statuts, contrairement à la courte section suivante sur la succession des enfants légitimés.

48. Pour un exemple siennois, voir G. CORTI, « La compagnia di Taddeo di Bartolo e Gregorio di Cecco, con altri documenti inediti », *Mitteilungen des Kunsthistorisches Institut in Florenz*, 25, 1981, p. 373-377.

49. ASF, Notificazioni di atti di emancipazione 16, f° 81r° (28 juillet 1516).

50. Th. KUEHN, *Emancipation*, p. 79.

cesco mourait sans laisser de descendance légitime, l'héritage serait alors partagé entre son père Giovanbattista, Girolamo di Bernardo Gamberelli et Matteo di Maso Gamberelli[51]. Il est intéressant de noter que dans les deux cas le nom du fils adoptif n'a pas changé, préservant ainsi la mémoire du lien agnatique génétique.

L'exemple de Gamberelli montre un homme sans enfants qui choisit un neveu pour héritier mais qui par ailleurs prend soin de préserver les biens aux mains des agnats grâce à la substitution testamentaire. Une autre adoption a laissé plus de trace dans les documents. À la veille de Noël 1471, Andrea de Cresci di Lorenzo Cresci adopte Cresci, fils de son frère Migliore, qui avait été préalablement émancipé pour pouvoir donner son consentement à la procédure (qui de ce fait donne lieu techniquement à l'*adrogatio*[52]). Ces formalités étaient accomplies en présence du juriste florentin messer Angelo de messer Otto Niccolini et sous la présidence du comte palatin Maso di Luca Albizzi. La charte notariale déclare que l'*adrogatio* opérait « de manière que [Cresci] transmet à la famille [d'Andrea] etc. et Andrea promet [...] de restituer etc. à ceux qui lui succéderaient, si l'*adrogatus* n'existait pas, tout ce qui proviendrait des bien du dit Cresci s'il devait mourir avant sa majorité »[53]. Autrement dit, Andrea donne des assurances à sa parenté que les effets de cette adoption sur l'héritage sont soumis dans un sens à la condition que Cresci atteigne sa majorité et ait des enfants.

Neuf ans plus tard nous retrouvons Cresci, « figluolo adottivo », inscrit sur la liste du *catasto* comme faisant partie de la maison d'Andrea en même temps que la femme de celui-ci, âgée de 48 ans. Andrea avait alors 59 ans et Cresci 20. L'actif de la maison est estimé à plus de 1 500 florins[54]. Plus tard ce patrimoine donnera lieu à une situation unique, un cas légal – le seul concernant l'adoption trouvé parmi les centaines d'opinions *(consilia)* légales de Florence au bas Moyen Âge – que nous connaissons de façon incomplète. Comme il se doit, Andrea avait inscrit Cresci comme héritier dans son testament, en stipulant toutefois que Cresci ne doit aliéner aucune partie de la propriété et qu'aucun droit de possession ou d'usage du patrimoine ne doit revenir au père naturel, Migliore, et aussi que ni Migliore ni sa femme ne doivent habiter la maison de ville ou de campagne d'Andrea. Cresci devait respecter ces conditions pendant une période de dix ans, sinon chacun des fils de Lorenzo Cresci recevrait des legs de 300 florins. Si Cresci mourait sans enfants mâles légitimes, les biens reviendraient à Pietro di Lorenzo et si la lignée de ce dernier s'arrêtait, à Giovanni di Lorenzo. Or il y avait un problème légal car Cresci avait effectivement procédé à quelques aliénations. Cette affaire était suivie par le juriste florentin Antonio di Vanni Strozzi (1455-1523), mais les documents qu'il a laissés sont malheureusement incomplets et, en dehors de quelques faits, nous ne connaissons ni l'opinion du juriste ni le résultat[55].

Nous sommes beaucoup mieux renseignés en ce qui concerne les légitimations à Florence. Un officier du grand duc a compilé une liste des légitimations effectuées entre 1357 et 1572 par la Seigneurie communale puis par les ducs, et

51. ASF, Notarile antecosimiano 16841 (testamenti, 1454-1505), f° 323r°-24r° (14 septembre 1496).

52. ASF, Notarile antecosimiano 10187 (1469-72), f° 351r°-v° (24 décembre 1471).

53. *Ibid.* : *ita quod transeat in eius familiam etc. et promisit dictus Andreas mihi notario ut publice persone recipienti pro dicto Crescio et omnibus quorum interesset etc. restituere etc. eis qui sibi successissent si non fuisset arrogatus eo decedente in pupillam etatem totum id quod ad eius manus pervenisset ex bonis dicti Crescii etc.*

54. ASF, Catasto 1023, f° 65r°-67r°.

55. C'est en tout cas, tout ce que j'ai pu trouvé dans ASF, Carte strozziane, 3° ser., 41/15, f° 30r°-31r°.

il a relevé en tout 199 légitimations (dont 84 d'avant 1513). Cette liste n'est pas exhaustive, car le juriste en question omit de noter plusieurs légitimations et il ne prit pas la peine de rechercher celles effectuées suite aux mariages ultérieurs des parents ou par rescrit impérial d'un comte palatin[56]. On y trouve néanmoins de nombreux cas légaux concernant les réclamations des Florentins légitimés[57]. On constate que beaucoup de ces enfants, même légitimés, n'étaient pas toujours inscrits sur le testament de leur père et que, de toute façon, leur héritage était invariablement contesté par les autres parents. Que pouvaient espérer alors les héritiers adoptifs, même lorsqu'il y avait, comme dans le cas de Cresci, un lien de sang ? Le silence même des sources concernant l'adoption – qui était pourtant, avec la légitimation, l'un des deux moyens légaux permettant de désigner un héritier en l'absence d'enfants légitimes – témoigne de manière éloquente de la place que tenait cette institution dans la vie sociale.

Peu disposés à recourir à l'adoption, les Florentins se montraient en revanche favorables à la fondation d'institutions pour enfants trouvés. Dans tous les cas, les enfants pauvres, mal conçus ou handicapés étaient marginalisés et écartés des lignées de sang agnatiques sur lesquelles était censé reposer l'avenir de la cité. Faut-il en conclure que la famille florentine était sans cœur ? Dans son dernier travail, le regretté David Herlihy a observé que la famille médiévale a contribué au développement de la famille au sens moderne, en ce qu'elle offrait un lieu de refuge et d'affection dans un monde extérieur hostile[58]. Il aurait pu mentionner, à cet égard, les pratiques d'adoption et de placement *(fosterage)*, un thème qui a été développé ensuite par son élève Steven Epstein. Ce dernier a relevé d'évidents exemples de dysfonctionnements des familles médiévales et il a proposé la thèse intéressante, sinon entièrement convaincante, que les interdictions ecclésiastiques de l'inceste avaient été décrétées dans le but de prévenir les relations sexuelles entre proches, permettant ainsi de créer un havre de confiance et aidant à désamorcer les tentations d'abus sexuels[59]. Cette thèse veut refuter l'argument de l'anthropologue britannique Jack Goody, qui a avancé l'argument (purement fonctionnel) selon lequel la politique ecclésiastique interdisant le divorce, l'inceste, l'adoption et d'autres pratiques faisait partie d'une stratégie élaborée pour favoriser l'extinction des lignées de descendance et pour canaliser ainsi les biens, en l'absence d'héritiers, vers l'Église[60]. Il est évident que la politique dont parle Goody a aussi d'autres explications : l'adoption était mal vue dans la pratique à cause de son manque de dimensions « naturelles », de son évidente fiction, de la préférence donnée à la procréation et à la descendance de sang.

Quand on réfléchit à la famille et à la parenté du passé, il faut se garder de confondre deux conceptions différentes : la famille comme maison – l'expérience vécue – et la famille comme lignée de descendance. Ces deux dimensions sont étroitement liées. On vivait le plus souvent avec ceux dont on partageait la lignée. On héritait (idéalement) de biens dans cette lignée de descendance,

56. Cette liste se trouve dans ASF, Manoscritti 433, avec des prolongements de 1568 à 1676 et une autre liste de plus de 70 « espuri o naturali » le plus souvent non légitimés, parmi lesquels le célèbre capitaine mercenaire au service des Medici, Giovanni delle Bande Nere (début XVIe siècle).

57. Cf. ma monographie (en cours de publication) sur l'illégitimité et la légitimation à Florence au XVe siècle.

58. D. HERLIHY, « Family », *American Historical Review*, 96, 1991, p. 1-16, rééd. corrigée dans *Portraits of Medieval and Renaissance Living : Essays in Memory of David Herlihy*, Samuel K. COHN, Jr. et Steven A. EPSTEIN éd., Ann Arbor, 1996, p. 7-28.

59. S. A. EPSTEIN, « The Medieval Family : A Place of Refuge and Sorrow », *ibid.*, p. 149-171.

60. *Ibid.*, p. 164 ; J. GOODY, *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge, 1983.

mais ces biens faisaient en même temps partie des moyens d'existence de tous les membres de la famille. Lorsqu'une femme se mariait, la dot qu'elle apportait représentait à la fois l'héritage que lui laissait sa famille et l'héritage qu'elle-même allait laisser à ses enfants, mais cette dot constituait aussi un fonds qui permettait de subvenir aux besoins de la vie familiale et des « charges de mariage ». La femme était choisie (une fois de plus idéalement) par son futur mari à la fois pour les contributions/relations apportées par sa parenté à la lignée de descendance, et pour les contributions économiques et affectives qu'elle-même apportait à la maison et aux enfants qu'elle allait mettre au monde. À l'inverse, là où les liens domestiques faisaient défaut ou s'étaient relâchés avec le temps – comme dans le cas de frères vivant séparément – une lignée pouvait être abandonnée et les biens laissés à une institution ecclésiastique, comme par exemple celle des Innocenti[61].

Des confusions peuvent aussi exister en ce qui concerne l'adoption. Il faut distinguer entre l'adoption formelle faite à des fins d'héritage et le placement dans une famille *(fosterage)* – où la famille doit contribuer à l'éducation de l'enfant et l'enfant par son travail à l'économie domestique. La différence entre l'adoption et le placement réside avant tout dans le fait que l'adoption créait la *patria potestas* et était donc réservée uniquement aux hommes, tandis que les femmes apparaissent surtout dans les contrats entre des hôpitaux comme les Innocenti (qui étaient en réalité des familles artificiellement créées) et les personnes qui accueillaient chez eux des enfants trouvés. Et ces deux cas ne s'excluent pas mutuellement. Un enfant placé pouvait recevoir une dot ou bénéficier d'une part d'héritage (le plus souvent sous forme de dons ou de constitution de rentes du vivant du donateur, puis par une transmission après sa mort)[62]. Notons que la situation créée par le placement n'était pas clairement définie – pour revenir à la thèse d'Epstein – et n'offrait pas une protection contre l'activité sexuelle, comme en témoignent les nombreux bâtards nés de servantes qui, selon le contrat, devaient être hébergées, nourries et dotées en retour de leur travail. Et la lignée, de ce fait, était entachée. Ces enfants étaient néanmoins issus d'une filiation naturelle et domestique – contrairement à l'enfant adopté – et il restait toujours la possibilité de les légitimer. La famille comme lignée de descendance était profondement ancrée dans les processus naturels, tandis que la famille comme maison était ouverte aux arrangements plus malléables et mouvants. L'adoption reposait trop sur l'acte légal, voire uniquement sur l'acte légal (dans la mesure où l'enfant adoptif devenait légitime seulement en vertu de la loi, *legitimus tantum*), elle introduisait un sens contractuel dans le statut qui provenait de la lignée de descendance et elle était impuissante à éradiquer toute trace de la descendance naturelle à laquelle appartenait la génération de l'enfant adopté. La continuation des lignées agnatiques dans des directions où la nature ne menait pas n'était pas du goût des Florentins et jamais ils ne les ont suivies de façon régulière.

Traduit de l'anglais (américain) par Lada Hordynsky-Caillat et Odile Redon.

61. Cela s'est passé ainsi dans la famille Viviani, un cas que j'ai traité dans « *Nemo Mortalis Cognitus Vivit in Evo* : Moral and Legal Conflicts in a Florentine Inheritance Case of 1442 », dans *The Moral World of the Law*, P. Closs et Ch. Wickham éd., Cambridge, en cours de publication.

62. Voir K. E. Gager, *Blood Ties and Fictive Ties : Adoption and Family in Early Modern France*, Princeton, 1996 ; l'auteur trouve, à l'évidence, des cas d'« adoption » de facto, mais aussi des cas où l'affection a mené aux transmissions de biens.

Thomas KUEHN, Department of History, College of Architecture, Arts and Humanities, 102 Hardin Hall, Box 341507, Clemson, SC 29634 – 1507, États-Unis

L'adoption à Florence à la fin du Moyen Âge

À la différence des formes lâches d'« adoption » – notamment le placement *(fosterage)* des enfants trouvés – l'adoption légale et plénière fondée sur le droit civil romain et créant la *patria potestas* était un événement extrêmement rare à Florence à la fin du Moyen Âge. Les Florentins avaient sans doute un préjugé en faveur du sang et la conviction que la loi ne peut pas changer l'ordre naturel. Même dans le *ius commune* savant, les juristes avaient restreint le pouvoir légal permettant à l'adoption de récrire les « faits » de la naissance et du sang. Il n'y a aucune mention de personnes adoptées dans les statuts florentins et très peu apparaissent sur les registres, contrairement aux nombreux bâtards (donc du même sang) avec, parfois, la mention de leur légitimation comme héritiers.

Adoption – Florence – fosterage – droit – statuts

Adoption in Late Medieval Florence

As distinct from forms of informal « adoption » – most notably the fostering of foundlings – formal legal adoption based on the Roman civil law and which resulted in the creation of *patria potestas* was an extremely rare event in late medieval Florence. The main reason seems to have been the Florentine prejudice toward blood or a sense that law could not change the real and natural. Even within the learned *ius commune*, jurists had clearly limited the capacity of legal adoption to rewrite the « facts » of birth and blood. The statutes of Florence did not mention adopted persons, and very few emerge in Florentine records, in comparison to the numbers of (still blood-related) bastards and their occasional legitimations as heirs.

Adoption – Florence – fostering – law – statutes

Médiévales 35, automne 1998, pp. 83-92

Philippe MAURICE

ADOPTION ET DONATION D'ENFANTS EN GÉVAUDAN À LA FIN DU MOYEN ÂGE

Voici plusieurs décennies que les travaux de Roger Aubenas ont mis en évidence la pratique de l'adoption en Provence[1]. Depuis, le dossier n'avance qu'avec difficulté et il suffit de consulter les manuels d'histoire du droit privé[2] pour s'en convaincre. Cette relative déficience des recherches résulte sans doute d'une défaillance archivistique. L'Europe du nord, peu portée sur l'écrit, conserve difficilement la trace de certains phénomènes. Le Midi, constitué de pays de droits écrits mêlant droit romain et droits coutumiers, livre plus facilement les réponses à certaines questions mais les archives demeurent laconiques sur le thème de l'adoption.

En Gévaudan, pays de langue d'oc, des enfants adoptés sont identifiés dans la documentation notariale de la fin du XVe siècle, mais le processus conduisant à de telles situations n'a pas pu être mis au jour. Cependant, la donation d'enfants illégitimes, utilisée par les Gabalitains des XIVe et XVe siècles, permet d'étudier ce sujet. En effet, la confrontation de cette pratique avec la procédure d'adoption d'enfants légitimes, usitée en Provence, met en évidence le recours à un formulaire notarial identique et prouve que les notaires considèrent que ces deux problèmes sont similaires. Malheureusement, bien des questions demeurent en suspens, en particulier celles qui concernent les effets juridiques de l'adoption et de la donation.

La fréquence de l'adoption

Lors de travaux au cours desquels ont été explorés plus de cent cinquante registres de notaires, composés de plus de vingt-deux mille folios, seule une douzaine d'actes évoquait la donation d'enfants ou l'adoption[3]. Un tel silence,

1. R. AUBENAS, « L'adoption en Provence au Moyen Âge, XIVe-XVIe siècles », *Revue historique de droit français et étranger*, 1934, p. 700-726.
2. Par exemple celui de P. OURLIAC et J.-L. GAZZANIGA, *Histoire du droit privé français de l'An mil au Code civil*, Paris, 1985, p. 263.
3. Ph. MAURICE, *La famille en Gévaudan au XVe siècle, d'après les sources notariales (1380-1483)*, thèse de doctorat, Tours, 1995, parue aux Publications de la Sorbonne, 1998. Le Gévaudan correspond à peu près à l'actuel département de la Lozère ; il était administrativement rattaché au Languedoc, comme la Lozère l'est encore. Les résultats, lors d'une seconde exploration récemment réalisée dans plus de cinquante registres de notaires des XIIIe et XIVe siècles et dans six registres de greffes judiciaires du XIVe se sont avérés aussi décevants.

tout juste rompu par quelques documents, atteste la difficulté à aborder ce problème. Doit-il pour autant signifier que l'adoption serait une exception ? D'une statistique portant sur les types d'actes conservés dans soixante registres rédigés par neuf notaires mendois différents entre 1381 et 1481[4], il ressort que les actes traitant de cette question représentent moins de 0,1 % du fonds[5]. Une comparaison avec les instruments à caractère familial révèle la présence de 4 % de contrats de mariage, un peu plus de quittances dotales, 3,7 % de testaments et de codicilles, 0,5 % d'institutions de tutelle et de curatelle et 0,2 % de publications de testament. Dans l'ensemble des faits sociaux qui justifient la rédaction d'un acte notarié, l'adoption ne peut prendre qu'une part infime, non parce qu'elle est rejetée, mais parce qu'elle est logiquement moins fréquente que les contrats de vente, les contrats de mariage, les reconnaissances féodales et les obligations que contracte la presque totalité des clients des notaires.

Il est possible de mieux quantifier l'importance de l'adoption dans les structures familiales. Dans l'ensemble des vingt-deux mille folios, l'expression *filius adoptivus* n'apparaît qu'à deux reprises, à chaque fois dans des testaments[6]. L'annonce d'un si faible résultat doit être pondérée dans la mesure où l'un des fils adoptifs mentionnés est cité à de nombreuses occasions, dans d'autres actes, sans qu'il soit fait mention de ce statut particulier, alors qu'il intervient en tant qu'adulte et en dehors de ses parentèles naturelle et adoptive. En outre, ces deux testaments représentent 0,2 % des dernières volontés recensées[7]. À partir des mêmes sources, les bâtards n'apparaissent que dans 0,7 % à 0,9 % des testaments ; il y aurait donc environ un enfant adopté mentionné pour quatre à cinq bâtards[8]. Ces chiffres rendent le phénomène suffisamment notable pour qu'il soit considéré comme une pratique sociale reconnue dans le Gévaudan médiéval.

La donation d'enfant illégitime

Pour le Gévaudan, l'étude de la procédure d'adoption repose presque essentiellement sur l'exemple des naissances illégitimes. En effet, le bâtard naît naturellement de sa mère, en dehors de la lignée paternelle par rapport à laquelle il est un étranger. Il appartient donc au lignage maternel jusqu'au moment où il s'intègre dans celui du père. Comment cette affiliation s'opère-t-elle ? La question reste souvent en suspens, faute de document permettant d'y répondre, avec la simple hypothèse que le père recueille l'enfant, sans que l'on sache réellement comment il le fait ni ce que devient la mère.

Une naissance hors mariage pose trois types de problèmes distincts, celui du rattachement familial et de l'éducation de l'enfant, celui des frais de gésine et celui du mariage de la fille-mère. Afin de les surmonter, les notaires gabalitains recourent à trois formulaires différents, ceux de la transaction, de la tradition et de la donation entre vifs[9]. Ces actes rappellent les principes de

4. ADL (Archives départementales de la Lozère), G.1369-1370, 1372-1378, 1380-1407, 1409-1431. Cet ensemble se compose de plus de huit mille neuf cents actes rédigés sur huit mille trois cents folios.

5. Il s'agit de donations d'enfants ou de transactions avec réception d'enfants.

6. Testaments de Claude Taurand, en 1482 (ADL, 3E.1087, f° 261v°), et de Guillaume Clapier junior, en 1502 (ADL, 3E.2674, f° 118).

7. En tout, ont été sélectionnés 992 testaments, codicilles et donations pour cause de mort.

8. Ph. MAURICE, *op. cit.*, p. 148.

9. Lors des premiers relevés (dans les cent cinquante registres de notaires), onze instruments

l'adoption en Provence et la donation consacre le statut de l'enfant qui devient un « donat », ou « donné » *(donatus)*, substantif généralement estimé comme synonyme de « bâtard »[10]. Le « donat » est donc un enfant illégitime donné à son père putatif par sa mère naturelle. Cette pratique n'a, à ce jour, semble-t-il, été mise en évidence qu'en Gévaudan[11], mais nous estimons qu'elle est également en usage dans d'autres régions, comme le Lyonnais et la Bourgogne où des donats sont mentionnés[12]. Elle résout les difficultés résultant de la naissance hors mariage et, en particulier, le sort de l'enfant par le biais de la réception (l'adoption) du bâtard par le père putatif. Les trois donations de ce genre s'attachent seulement au sort de l'enfant, une des huit transactions se contente du seul aspect des indemnités, cinq se préoccupent des indemnités et de la réception d'un enfant déjà né, deux des indemnités et de la réception d'un enfant à naître. L'aspect de la compensation financière doit immédiatement être laissé de côté car il concerne uniquement le sort de la mère, les frais occasionnés par l'accouchement et les premiers soins donnés au bébé ainsi que le paiement du déshonneur qui lui permettra malgré tout de trouver un mari[13].

Dans les transactions, la démarche des contractants s'opère à deux reprises par anticipation, puisque l'enfant n'a pas encore vu le jour, le père putatif s'engageant alors à recevoir l'enfant dès la naissance et à faire comme s'il était le sien[14], ce qui implique que le nouveau-né entrera dans le lignage paternel dès sa venue au monde. Cinq autres pactes sont passés après la naissance de l'enfant, ce dernier étant donc vivant et intégré à la maison de la mère. Lors de ces conventions, le père s'engage à recevoir *(recipere)*, gouverner *(gubernare)* et entretenir l'enfant. La mère ne procède pas encore à la donation, mais elle promet parfois de le faire, comme Cardette Cumbarel et son père qui promettent de céder et remettre *(cedere et remictere)* la fille de Cardette au clerc Guillaume Castanhier. Le père qui recevra l'enfant devra le considérer comme le sien[15]. La perspective de la donation du bâtard par la mère au père est donc manifeste et les notaires recourent au formulaire de la transaction *(transactio)* ou de l'accord *(accordamentum)* dans la mesure où les parties ne sont pas encore en

ont été découverts, tous reçus entre 1458 et 1480. Maîtres Jehan Julien et Vital Cortusson dressent chacun une « transaction et accord » (ADL, G.1417, f° 126, 3E.1086, f° 47), Étienne Torrent, Anthoine Boet et Jehan Traversier une simple « transaction » (3E.2899, f° 190, 2900, f° 94, 2895, f° 61, G.1410, f° 82v°, 1411, f° 57, 60v°), Vital Cortusson une « donation, cession et rémission » (3E.1086, f° 140v°), Vital de Recoules une « donation » (3E.2665, f° 168v° ou 2667, f° 142) et Galhard Jalvin une « tradition » (G.1405, f° 143). Par la suite, l'exploration des registres du XIVe siècle a livré deux pactes d'indemnités de gésine, l'un en 1301 (G.1350, f° 64v°), l'autre en 1338 (G.1355, f° 5) et un accord pour indemnités avec promesse de réception d'un bâtard en 1362 (G.1366, f° 78v°).

10. Ne pas confondre ce donat avec le « donat » des communautés religieuses (à propos de ce dernier consulter R. AUBENAS, *Cours d'histoire du droit privé. Anciens pays de Droit Écrit, XIIIe-XVIe siècles*, 2e partie, *La condition des personnes*, Aix-en-Provence, 1952, p. 66-67).

11. Ph. MAURICE, *op. cit.*, p. 603-614. Les donations de bâtard recensées ailleurs, à Avignon par exemple, correspondent à la donation d'un enfant par son père en faveur d'un étranger. Paul OURLIAC et Jean-Louis GAZZANIGA mentionnent ainsi un riche bourgeois d'Avignon qui donne sa bâtarde à un ménage (*op. cit.*, p. 392).

12. M.-Th. CARON, *La noblesse dans le duché de Bourgogne, 1315-1477*, Lille, 1987, p. 225 ; M.-Th. LORCIN, *Vivre et mourir en Lyonnais à la fin du Moyen Âge*, Paris, 1981, p. 96 ; H. RICHARDOT, « Tutelle, curatelle et émancipation des enfants légitimes en Forez au XIIIe siècle », *Revue historique de droit français et étranger*, 1945, p. 30-31.

13. À ce sujet, consulter Ph. MAURICE, *op. cit.*, p. 610-614.

14. En 1480, Pierre Delranc, curé de Lachamp, *promisit et convenit nato puero ex utero dicte Johanne ipsum puerum accipere et nutrire seu hoc fieri facere et custodire ut suum* dès la naissance (ADL, 3E.2900, f° 94).

15. En 1478, la transaction passée entre Agnès, fille de feu Bartholomé Vayssière, et sa mère, de Saint-Denis, d'une part, et Anthoine Capdaviel, convient qu'Anthoine devra *reputare tamquam suum* le fils d'Agnès (ADL, G.1411, f° 60v°).

état de procéder à la cession de l'enfant[16]. D'ailleurs, cet accord n'aboutit pas systématiquement à la donation et c'est bien là une autre différence avec la donation *(donatio)* ; ainsi la noble mendoise Gabrielle Paulhan convient-elle avec le père de son fils, le forgeron Guillaume Petit, qu'elle s'occupera de son garçon tant qu'elle le voudra mais qu'elle pourra le remettre et le transmettre à Guillaume le jour où elle le désirera, ce dernier devant alors le « recevoir, élever, nourrir et vêtir »[17].

La donation constitue donc le terme parfait de cette démarche de rattachement du bâtard au lignage paternel. Comme en Provence, les notaires dressent une donation entre vifs, avec clause d'irrévocabilité[18]. Dans la donation, cession et remise *(donatio, cessio, remissio)* enregistrée par le notaire Vital Cortusson, le père putatif donataire, Jehan Delpont, ne reconnaît sa paternité que contraint et forcé en déclarant que la fille née de Laurence, veuve du sergent Jehan Ginhos, n'est probablement pas de lui. Finalement, le 3 mai 1471, ladite Laurence « fait cadeau, donne, cède, concède, remet, transmet, abandonne complètement et à perpétuité l'enfant et s'en désempare »[19]. Après quoi Laurence s'en dévêt *(se divestuit)*, en transmettant la fille entre les mains *(in manibus)* de Jehan Delpont, et en investit *(investuit)* ce dernier. Elle procède donc à un véritable abandon *(derelinquere)* et renonce entièrement à sa fille en faveur de Jehan. Le 23 septembre 1458, le formulaire de la *traditio* faite par Isabelle, femme de Vital Salaville, mise enceinte par le notaire Jehan Julien alors que son mari était absent de Mende, ne diffère pas du précédent et Isabelle procède au vest et au dévest[20]. Quelques années plus tard, Jehan Julien déclare, dans ses feuillets de raison, que l'enfant, Étienne, lui a été donné en placement[21]. Les notes de Jehan Julien démontrent qu'Isabelle n'occupe guère de place dans la vie d'Étienne et de Jehan puisque ce dernier la présente simplement par ces mots « la femme de quelqu'un » *(uxor cuiusdam)*. Isabelle a délaissé tous ses droits sur Étienne et elle est considérée comme une inconnue, la femme d'un autre. Une telle pratique relève du domaine privé. Comme en Provence, la présence des juges n'est pas indispensable[22] puisque ces derniers n'apparaissent dans aucune des *donationes*, ni dans la *traditio*. Si un officier assiste à trois des huit transactions, c'est uniquement parce que des procédures judiciaires ont antérieurement été ouvertes par la mère du bâtard contre le père putatif qui refusait d'assumer ses responsabilités. Le rôle de ces officiers consiste simplement, sur requête des parties, à dresser un décret conforme à leur volonté[23]. Quant au juge de la cour commune, Guillaume Monbel, il sert simplement de témoin lors des conventions fixées entre noble Gabrielle Paulhan et Guillaume

16. Soit parce que la naissance reste à venir, soit pour des convenances personnelles.

17. *Recipere, alere, nutrire ac induere* (ADL, 3E.2899, f° 190).

18. ADL, 3E.2665, f° 168v°, 2667, f° 142.

19. *Donauit, dedit, cessit, concessit, remisit, transtulit ac penitus perpetuo derelinquit et desamparuit* (ADL, 3E.1086, f° 140v°).

20. ADL, G.1405, f° 143.

21. *Michi dedit... appositum.* Ph. MAURICE, « L'état civil des notaires du Gévaudan à la fin du Moyen Âge : choix des parrains, choix des noms », *Genèse médiévale de l'anthroponymie moderne.* Tome IV, *Discours sur le nom : normes, usages, imaginaire (VIe-XVIe siècles)*, Tours, 1997, p. 188 et 195.

22. Roger AUBENAS précise qu'en Italie l'adoption requérait l'intervention d'un juge (« L'adoption en Provence... », *loc. cit.*, p. 707 et 711).

23. En 1477, le lieutenant du bailli du chapitre de Mende dresse ainsi un décret conforme aux accords passés entre Pierre de Lasfonts, représentant sa fille Isabelle, et Bertrand Borrilho, qui avait mis enceinte ladite Isabelle. Bertrand avait auparavant été arrêté et détenu sur plainte d'Isabelle (ADL, G.1411, f° 57).

Petit[24]. De même, la parentèle ne joue qu'un rôle secondaire ; absente des donations *(donationes)*[25], elle n'intervient dans les transactions que lorsque la mère du bâtard est une jeune fille qui est alors accompagnée ou représentée par son père[26], par son frère[27] ou par tout autre représentant légal comme le droit l'exige pour les actions des jeunes filles.

En raison du silence observé par les instruments à leur sujet, les effets juridiques de ces donations demeurent mal connus. Les parties se préoccupent essentiellement du fait que la mère renonce à ses droits sur l'enfant et que le père putatif considère ce dernier comme étant le sien[28]. Toutefois, une transaction *(transactio)* stipule que le donat se nomme comme le père[29], mais il est impossible d'affirmer qu'il en est toujours ainsi, même si cela semble probable puisque la reprise du nom paternel par les bâtards est notoirement connue. Il semble également évident que l'enfant sera soumis à l'autorité du donataire puisque ce dernier est présumé père par le sang et considéré comme le père, mais il n'est qu'un bâtard, logiquement assujetti aux exclusions successorales frappant cette catégorie de personnes[30], et ne peut bénéficier que de legs particuliers[31]. Ainsi, en testant, le 31 juillet 1466, noble Vital de Recoules, notaire à Mende, constitue un legs à son donat Jehan ; il lui alloue le *victum et vestitum* selon l'état et la condition de Jehan, et selon les biens de Vital, jusqu'à ce qu'il atteigne 25 ans. De plus, il le destine aux études, tous frais payés par son héritier, et, si Jehan le désire, à la prêtrise, avec un titre clérical à charge du même héritier. Vital cède l'universalité de sa succession à son cher fils légitime. Les clauses de la substitution vulgaire prescrivent qu'au cas où son hoir mourrait sans enfant légitime les héritages reviendraient aux syndics de Mende qui les distribueraient à de pauvres filles à marier[32]. Même après extinction de la descendance légitime de Vital, le donat demeure totalement exclu de la succession. La donation d'un enfant illégitime au père putatif n'entraîne donc pas la légitimation qui relève du pouvoir du souverain ou se concrétise par un mariage tardif des parents[33].

Quelles motivations justifient ces donations ? Les donataires agissent-ils par charité, comme en Provence ? C'est peu probable, à l'exception d'un cas, celui du prêtre Vital Martin, évoqué plus loin. Le but avoué de tous ces actes est bien, systématiquement, le destin familial des enfants illégitimes. La plupart

24. ADL, 3E.2899, f° 190.

25. Roger AUBENAS, citant le *Manuale di storia del diritto italiano* de Salvioli, 1899, p. 367, précise qu'en Italie l'intervention des agnats était nécessaire (*loc. cit.*, p. 707, note 5).

26. En 1463, Jehan Poget, sabotier de Langogne, intervient comme père et légitime administrateur de sa fille mise enceinte par dom Mathieu Revel (ADL, G.1410, f° 82v°).

27. En 1472, Philippe Combarel représente son père Guillaume, lui-même père et légitime administrateur de Cardette, mise enceinte par Guillaume Castanhier (ADL, 3E.1086, f° 47).

28. Le 15 octobre 1362, le prêtre Pierre de Caumasio, qui a précédemment reconnu *(suscipere)* son fils illégitime né de Gillie, femme de Jacques Maystre, par acte de présentation *(redditio)* antérieurement établi, s'engage à recevoir ledit enfant comme sien *(accipere dictum puerum ut suum)* dans l'année qui suivra (ADL, G. 1366, f° 78v°).

29. En 1468, le fils de Jehanne, fille de Bartholomé Roquat, né illégitimement de Mathieu Pages, qui se défend toutefois en affirmant que plusieurs autres connurent Jehanne, est baptisé et nommé *Raymundus Pages* (ADL, 3E.2895, f° 61).

30. À propos de ces exclusions, consulter L. CHEVAILLER, « Observations sur le droit de bâtardise dans la France coutumière du XIIe au XVe siècle », *Revue historique de droit français et étranger*, 1957, p. 376-411.

31. Dans le Midi, comme en Bourgogne, l'attribution de legs aux bâtards semble générale (R. BOUTRUCHE, *La crise d'une société, seigneurs et paysans du Bordelais pendant la guerre de Cent Ans*, Strasbourg, 1963, p. 177 et 293-294, M.-Th. LORCIN, *op. cit.*, p. 96, M.-Th. CARON, *op. cit.*, p. 225-226).

32. ADL, G. 1423, f° 30.

33. P. OURLIAC et J. L. GAZZANIGA, *op. cit.*, p. 391-392.

des donatrices confessent ne pas pouvoir élever l'enfant, mais elles exigent que le père assume ses responsabilités en qualité de géniteur. Si les mères sont généralement nécessiteuses[34], noble Gabrielle Paulhan ne souffre pas de ce genre de désagrément et elle décide de garder, le temps qu'il lui plaira, son fils reconnu sans résistance par son amant auquel elle demande simplement de supporter ses charges financières, non par charité mais par devoir.

Ces donations et ces transactions consistent-elles réellement en des adoptions pour les premières et en des prévisions d'adoption pour les secondes[35] ? À l'exception d'une occurrence, l'enfant donné est le fils présumé du donataire. L'enfant appartient au préalable au seul lignage maternel et il entre dans le lignage paternel du fait de sa réception, après reconnaissance, par le père putatif. La reconnaissance de l'enfant est un acte distinct, accompli plus ou moins volontairement par le père[36] ; elle ouvre des droits indemnitaires à la mère mais ne modifie guère le statut juridique du bâtard. En 1362, dom Pierre de Caumasio commence par reconnaître *(suscipere)* son fils ; ce n'est qu'ensuite, lors d'un accord avec la mère adultère que sont fixées les compensations financières et prévue la future réception de l'enfant par le prêtre[37]. L'enfant aurait pu rester dans la maison maternelle, le prêtre s'engageant simplement à verser des indemnités[38]. La donation implique indéniablement un changement de maison et de lignage, le bâtard passant de la famille de la mère à celle du père putatif par abandon par la donatrice et réception par le donataire.

Une des trois donations retrouvées incite à classer cette pratique dans le cadre des adoptions réalisées par un étranger, celle de Marguerite, fille de Berthon Pastorel[39]. Le 11 décembre 1474, Marguerite donne son fils, Jehan, à Vital Martin, un prêtre mendois qui n'est pas présenté comme étant le père[40]. La donatrice déclare être trop pauvre, sans amis[41] qui puissent nourrir Jehan, et décide de procéder à une donation entre vifs, irrévocable, avec investiture par tradition entre les bras de Vital. Ce dernier accepte, reçoit l'enfant et promet de le nourrir. Seules trois clauses sont spécifiques à cet acte. Vital s'engage à pourvoir à l'instruction de Jehan et à l'envoyer à l'école, mais cela ne modifie rien par rapport aux autres actes, quant au fond, dans la mesure où les donataires doivent entretenir le donat ; le garçon bénéficie simplement d'une garantie d'ascension sociale et il pourra peut-être devenir prêtre. La seconde différence tient au fait que Vital Martin devra considérer Jehan comme s'il était « son frère ou son fils naturel » ; l'honorabilité du prêtre est sauvegardée, par une

34. En 1458, Isabelle, femme de Vital Salaville, apothicaire mendois absent de la cité, mère d'Étienne qu'elle donne au notaire Jehan Julien, déclare qu'elle n'a pas de quoi vivre ni ce qu'il faut pour nourrir son garçon et ajoute qu'elle compte partir à Pézenas afin d'y travailler (ADL, G.1405, f° 143).

35. Tous ces instruments concernent un *alieni juris* et jamais un *sui juris*.

36. La déclaration sous serment, dans les douleurs de l'accouchement, d'une femme séduite suffisait pour désigner le père (P. OURLIAC et J. L. GAZZANIGA, *op. cit.*, p. 262).

37. ADL, G.1366, f° 78v°.

38. En 1338, Alazacie, fille de Raymond de Venède, ne réclame que des indemnités, qu'elle obtient, après quoi elle tient quitte son amant de toutes obligations (G.1355, f° 5). Il est donc probable qu'elle élèvera seule son enfant qui appartiendra à l'oustau des Venède.

39. Voir cette donation dans le corpus des actes publiés, *infra*.

40. Marguerite précise qu'elle a partagé des plaisirs charnels avec un vagabond sur lequel elle ne peut rien dire de plus. Est-ce vrai ? Vital Martin ne serait-il pas le véritable père et Marguerite serait-elle convenue avec lui de ne pas révéler la faute commise par le prêtre ? C'est possible, mais cela importe peu : en l'espèce, l'essentiel est de noter que le formulaire notarial est utilisé en considérant que Vital Martin n'est pas le père et n'est pas soupçonné de l'être (ADL, 3E.2665, f° 168v° ou 2667, f° 142).

41. Cependant, d'autres actes révèlent que Marguerite a un neveu, Bertrand Pastorel, cité dès 1468 et qui se marie en 1483 (ADL, 3E.1089, f° 59, 74, 2895, f° 119, 2898, f° 8v°, G.1429, f° 37).

relation fraternelle, face à toute suspicion de paternité, mais il conserve les responsabilités d'un père naturel. Enfin, Marguerite ne déclare pas se dévêtir (clause de dévest) de l'enfant et, s'il ne s'agit pas d'un malencontreux oubli du notaire récipiendaire, cela pourrait laisser croire qu'elle conserve des droits sur Jehan, ce qui semble peu probable puisqu'elle déclare explicitement donner ce dernier[42].

Cet exemple n'apporte malheureusement guère plus de précisions sur les effets juridiques de ces donations. Toutefois, l'archiviste Ferdinand André cite un acte de 1481, que nous n'avons pu retrouver, selon lequel François Alamand, chanoine de Mende, prieur de Sainte-Énimie et protonotaire apostolique, reçut donation du fils de Marguerite Gibelin, une pauvre fille d'Olmières (Ribennes). Le garçon, dont il n'était pas le père, devait être instruit afin de devenir prêtre, le chanoine pourrait en faire toutes ses volontés comme un père de famille et le traiter comme son fils[43] ; en outre dom François Alamand « voulut qu'il [l'enfant] prît le nom et les armes des Alemand ». Ce chanoine aurait ainsi instauré une filiation artificielle en conférant à son donat un rattachement patronymique et héraldique à sa propre maison[44].

Le garçon ainsi donné est-il réellement considéré comme adopté ? La nuance entre *filius adoptivus* et *donatus* est apparemment volontaire puisque Claude Taurand et Guillaumet Clapier parlent de leurs « fils adoptés » alors que le notaire Vital de Recoules cite son « donat » donné selon une *donatio* enregistrée par maître Vital Ventajon[45]. Pourtant, la donation consentie à dom Vital Martin atteste bien une forme d'adoption de bâtard par un homme qui n'est pas le père. Jehan, donné à Vital Martin, disparaît des sources, mais il est vraisemblable que le prêtre le considérera comme un « frère ou fils adoptif », non comme un « frère ou fils bâtard », puisqu'il n'est en aucun cas un fils illégitime des Martin. La bâtardise est définie par une relation de sang avec le père, voire avec la mère[46], pas avec un tiers, en l'occurrence un donataire.

42. Une donation effectuée sans la moindre rétention doit être considérée comme plénière.

43. « Pour en faire, précise l'acte, *suas omnimodas voluntates ut quilibet pater familias, de filio suo facere potest et debet* » (F. ANDRÉ, *Histoire du monastère et prieuré de Sainte-Énimie, au diocèse de Mende*, Mende, 1867, p. 54).

44. La famille Alamand est alors l'une des plus puissantes de Mende. François est le petit-neveu de Bernard Alamand, évêque de Condom mort en 1401, le neveu et le frère de chanoines ; il a lui-même été élu évêque de Mende en 1478 mais s'est désisté en faveur de Julien de La Rovère. Son frère, noble Ligier Alamand, a un fils bâtard et plusieurs filles dont l'une sera l'héritière des Alamand (Ph. MAURICE, *op. cit.*, tableau généalogique I).

45. ADL, G.1423, f° 30.

46. Toutefois, « nul n'est bâtard par sa mère » en Flandre, dans le nord de l'Artois, en Anjou et en Poitou, rapportent OURLIAC et GAZZANIGA (*op. cit.*, p. 261). En Gévaudan, la mention d'un enfant présenté comme « bâtard » d'une femme n'apparaît jamais. Il arrive même qu'un enfant ne soit connu que par référence à la mère, sans le moindre signe de bâtardise, au point qu'il soit impossible d'être certain que l'enfant soit né hors mariage. Gabrielle Paulhan, déjà mère de François, né du forgeron Guillaume Petit, a également une fille, Marguerite, dont le père est inconnu. Gabrielle n'ayant apparemment jamais été mariée, Marguerite est indéniablement illégitime ; simplement identifiée comme étant la fille de sa mère et la femme de Jehan Reydon, Marguerite ne porte aucun patronyme et ne présente aucune filiation paternelle. En 1482, Gabrielle adresse une donation universelle à l'un de ses affins, noble Jehan Dumond « Chapelle », veuf de la veuve de l'un de ses oncles maternels (Ph. MAURICE, *op. cit.*, tableau généalogique n° XIII) ; elle n'est pas mariée et vit chez noble Ligier Alamand (ADL, 3E.1086, f° 50v°). Par la suite, en 1490, ladite Marguerite reçoit donation d'un jardin potager dudit Jehan Dumond donataire de la défunte Gabrielle (ADL, 3E.1086, f° 51v°). En Lyonnais, Marie-Thérèse Lorcin a mis au jour cette méthode utilisée par les parents de bâtards pour transmettre leurs biens à ces derniers, en les attribuant d'abord à un tiers (*op. cit.*, p. 97).

L'adoption

Que déduire des cas avérés d'adoption ? Les deux testateurs mentionnant un enfant adoptif *(filius adoptivus)* laissent une descendance légitime, l'un une fille, l'autre quatre filles et trois fils, ce qui implique qu'aucun d'eux ne cherche à combler une carence d'héritier. D'ailleurs, après avoir désigné sa fille comme héritière universelle, et envisagé l'éventualité d'une extinction de sa lignée, Claude Taurand lui substitue sa propre mère et sa femme, puis il choisit successivement pour recevoir son héritage, le premier-né de sa nièce et son beau-frère, en exigeant que celui qui recevra sa succession relève le nom des Taurand et vive dans sa maison. À son fils adoptif, Anthoine Brenguier, il lègue quatre livres tournois, ou du tissu ayant cette valeur, afin de lui confectionner un habit. Le legs n'est pas gratuit puisque Anthoine, frère mineur de Mende, est tenu de prier pour le testateur et pour les parents et bienfaiteurs de ce dernier.

L'adoption n'a pas fait entrer Anthoine dans le lignage de Claude Taurand et le garçon conserve encore son patronyme paternel[47]. Le legs dont il disposera est relativement faible comparé à celui de la nièce du testateur qui s'élève à dix livres tournois, en plus des éventuels droits de substitution de cette dernière. En outre, Anthoine a une sœur, non adoptée par Claude Taurand, Marguerite. La place reconnue aux Brenguier dans la maison des Taurand paraît alors modeste puisque Marguerite est la servante de Claude. Mais ce dernier éprouve suffisamment de considération pour elle et lui lègue quinze moutons d'or, une cotte et une gonelle, à solder lorsqu'elle sera en âge de se marier[48]. Dans l'oustau de Claude, les Brenguier jouent manifestement le rôle d'une clientèle ; ce sont des familiers, non des parents à part entière. Marguerite travaille au service du père adoptif de son frère et le legs dont elle jouit ne présente rien d'exceptionnel pour une jeune servante estimée par le maître. Anthoine, placé dans l'un des couvents de Mende, accroît la considération, déjà honorable, dont bénéficient les Taurand[49]. Bernard Brenguier, père d'Anthoine et de Marguerite, est alors mort mais cela ne signifie pas que le statut d'orphelin ait justifié l'adoption du garçon[50].

La plupart du temps, l'adoption des orphelins s'avère inutile, comme le démontrent les testaments et les institutions de curatelle ou de tutelle, puisque l'enfant dont les deux parents sont décédés est confié à un ou plusieurs proches choisis dans la parentèle la plus proche[51]. L'enfant peut pareillement être élevé par un gouverneur alors qu'un tuteur protège ses droits[52]. Ceux qui recueillent le pupille ne l'adoptent pas et se contentent de l'élever et de l'établir sur les biens des défunts géniteurs. L'adoption concerne donc souvent l'enfant ayant encore des parents en vie, voire un seul des deux. C'est d'ailleurs la conclusion

47. Rien ne permet de savoir si Anthoine a été adopté en étant *sui juris* ou *alieni juris*.

48. Voir ces clauses dans le corpus des actes publiés, *infra*.

49. Le notaire Guillaume Taurand avait autrefois fondé une chapelle dont Claude, son petit-fils, assure le patronage dès 1465 (ADL, G.1417, f° 87). En outre, le père de Claude fut consul de Mende en 1472. Pour sa part, Claude est consul, ou syndic, à plusieurs reprises.

50. Anthoine semble encore avoir de la famille puisqu'une certaine Astruge Brenguier, femme Lafont, lui adresse un legs le 15 avril 1482 (ADL, 3E.2925, f° 265). Dans ce testament, le patronyme d'Astruge n'est pas mentionné, mais il apparaît lors du mariage d'Astruge avec son premier mari, en 1454, et à l'occasion d'une quittance dotale en 1470 (ADL, 3E.2888, f° 43v°, 2896, f° 98). Astruge avait un frère, Bernard, qui pourrait être le père d'Anthoine.

51. Cela conforte l'image d'une forte cohésion familiale et d'une grande expression des solidarités familiales ; la parentèle recueille presque systématiquement les orphelins.

52. Ph. MAURICE, *op. cit.*, p. 580-602.

tirée par Roger Aubenas pour la Provence puisque tous les cas étudiés par cet auteur concernent des enfants donnés par leurs parents à un tiers[53].

Le testament de maître Guillaume Clapier junior, dit « Guillaumet », soulève une nouvelle interrogation[54]. Le fils adoptif du testateur, Guillaume, n'est signalé que par son prénom et son état adoptif, sans le moindre rattachement patronymique. Guillaumet désigne également ses autres fils par leur seul prénom, constituant ainsi une parité anthroponymique, mais cela implique-t-il que Guillaume, fils adopté, porte le nom des Clapier ? Sans doute car la dénomination de Guillaume fils sous un autre patronyme serait très certainement précisée. L'égalité de traitement entre cadets apparaît grâce aux legs : Jehan junior et André, fils légitimes naturels de Guillaumet, obtiennent autant que Guillaume, alors qu'un autre fils, Jehan Clapier senior, est institué héritier universel. Mais Guillaume, fils adoptif, est exclu des substitutions testamentaires successivement prévues au profit d'André, de Jehan junior, puis à égalité en faveur des filles mariées de Guillaumet. Certes, ce dernier précise que le legs consenti à Guillaume lui est octroyé pour les droits et biens qu'il pourrait demander dans la succession de Guillaume, mais les testateurs usent souvent d'une telle formule à l'égard des bâtards[55] et il n'est pas impossible que Guillaume soit précisément un bâtard donné, selon la formule et le dispositif découvert en Gévaudan. En effet, Guillaume, fils adoptif, est qualifié de « naturel » comme les enfants légitimes, ce qui semble impliquer une relation de sang entre le testateur et lui, à moins que le terme n'affiche qu'un sens symbolique. Dans ce cas précis, la terminologie *filius suus naturalis adoptivus* atténuerait pudiquement par les mots la flétrissure de la bâtardise. Cette hypothèse concernant la naissance de Guillaume n'occasionne aucune incongruité ou contradiction entre le recours au formulaire de la donation entre vifs par des géniteurs en faveur d'un donataire choisi en dehors de la parenté et celui de la donation par une mère naturelle au profit d'un père putatif ; au contraire, elle confirme l'usage de la même procédure pour régler deux situations différentes du fait de la naissance de l'enfant.

En Gévaudan, le formulaire de la donation entre vifs, utilisé en Provence pour procéder à des adoptions, concerne essentiellement des enfants illégitimes que les mères font passer de leur lignage à celui du père putatif, et il n'existe guère de différences de forme entre la pratique provençale et la pratique gabalitaine. L'adoption elle-même, ainsi dénommée, difficilement décelable dans les archives notariales et judiciaires du pays, est un phénomène suffisamment notable pour qu'un testateur gabalitain sur cinq cents déclare avoir adopté un enfant. La donation d'un bâtard à un prêtre, dom Vital Martin, qui n'est pas le père, permet de penser que l'adoption s'opère par le biais de cet acte. Dans les faits, l'adoption des orphelins s'avère quasiment inutile en raison des solidarités lignagères et une telle pratique ne paraît nécessaire que pour régler le problème de l'affiliation des bâtards ou pour satisfaire des intentions charitables. Sans extrapoler, au vu des seules pièces examinées, il semble toutefois que le donat, ou bâtard donné, occupe réellement une place dans le lignage du fait de ses liens naturels, étant le fils né d'un père dont il porte le nom, alors que l'enfant adopté serait plus un client étranger par le sang et conserverait occasionnellement le patronyme qui lui fut donné à la naissance, comme Anthoine Brenguier,

53. Cela justifie encore la rareté de telles procédures dans l'ensemble du corpus notarial.

54. Voir le corpus des actes publiés, *infra*.

55. En effet, si les bâtards sont exclus de la succession universelle, ils conservent des droits résultant de l'obligation que leur père a, lorsqu'il les a reconnus, de les établir (Ph. MAURICE, *op. cit.*, p. 614-623). De plus, cette formule sert à désintéresser tous les parents ayants droit potentiels.

même s'il peut relever le nom de son père donataire, comme le fils de Marguerite Gibelin autorisé à prendre le nom des Alamand.

Philippe Maurice, Bt A-4046, 35, rue du Général-Moulin, F-14034 Caen Cedex

Adoption et donation d'enfants en Gévaudan à la fin du Moyen Âge

Dans le Gévaudan médiéval, un testateur sur cinq cents déclare avoir adopté un enfant. Si le processus de l'adoption des enfants légitimes par un étranger n'a jamais été découvert, celui de la donation et de la réception des bâtards atteste que les notaires gabalitains recourent au formulaire de la donation entre vifs, comme en Provence, et classent la réception du bâtard et l'adoption dans une même catégorie de faits sociaux.

Adoption – bâtard – famille – Gévaudan – Moyen Âge

The Adoption and Donation of Children in Gévaudan in the Late Middle Ages

In medieval Gévaudan, one testator out of five hundred declares having adopted a child. If we know nothing of the process of the adoption of legitimate children by a stranger, that of the donation and reception of bastards reveals that the notaries of Gévaudan, like those of Provence, used a form of inter vivos donation, and placed the reception of bastards and adoption in a same category of social practices.

Adoption – bastard – family – Gévaudan – Middle Ages

Médiévales 35, automne 1998, pp. 93-99

Henri BRESC et Beatrice PASCIUTA

ACTES DE LA PRATIQUE, I. L'ADOPTION EN SICILE (XIVe-XVe SIÈCLES)

La Sicile médiévale offre quelques informations sur l'adoption à Palerme et à Corleone[1], villes dont les fonds d'archives (actes notariés et registres de la cour du préteur de Palerme) ont été systématiquement explorés. Certains actes démontrent la permanence, au XIVe et au XVe siècle, de l'adoption comme acte juridique, mais d'autres révèlent une gamme de situations intermédiaires, du type de la « donation d'enfants » provençale, ou d'une simple prise en charge informelle de l'orpheline ou de l'orphelin, jusqu'aux limites du contrat d'apprentissage. Chacun de ces actes suggère un scénario, forcément hypothétique, et nous essaierons de les classer en une typologie sommaire. Un document, le dernier, permet enfin de donner une estimation du nombre de foyers qui ont reçu un enfant, adopté selon le droit romain ou « fils d'âme », *figlu di anima* : le dénombrement, *cherca*, des maisons du quartier sud-est de Palerme, la Kalsa, en 1480, décompte quelque 929 foyers et 4 028 personnes ; cinq foyers, comprenant dix-huit personnes, sont touchés par l'adoption, trois veuves, dont l'une, Michela di lu Sarraynoctu, habite dans une rue chaude, entourée de prostituées, et deux couples sans enfants. Un pourcentage dérisoire d'un demi pour cent, mais qui pourrait légitimement être augmenté par des adoptions informelles dont on a donné quelques exemples : l'orpheline au foyer de sa tante (ou de sa grand-mère), veuve, éventuellement *monaca di casa*, la petite fille confiée à une veuve, sans compter les petits esclaves, les serviteurs et les servantes entrés si jeunes dans la maison (ils sont âgés de sept, neuf, dix, douze ans au recensement) que la charge de leur éducation retombe sur la conscience du maître.

L'adoption formelle, inspirée du droit romain, constitue le « remède légal » à l'absence d'héritiers naturels et légitimes (*cf.* n° 12) ; neuf des quatorze documents relevés ici (nos 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10) donnent de l'adoption une image formalisée : les enfants recueillis sont déclarés « adoptifs » ; ils sont placés au rang des enfants naturels et légitimes (n° 12), ils ont accès à l'héritage (n° 9) et peuvent recevoir le patronyme ou l'un des patronymes en usage dans la famille

1. Quelques éclaircissements : le *citoyen* de Palerme et l'*habitant* d'une « terre » fortifiée comme Corleone (*castrum* en Italie du nord et en Provence) sont des résidents de plein droit, tandis que l'*habitant* d'une cité, comme Palerme, ne réside que depuis un temps insuffisant à lui valoir la citoyenneté (en général, cette résidence est fixée à un an et un jour). La monnaie utilisée est le tari : monnaie de compte, elle équivaut à deux carlins d'argent ; 30 tari font une once de Sicile, qui vaut cinq florins de Florence. Abréviations utilisées : ASP = *Archivio di Stato, Palermo* ; ND = *Notai defunti, prima stanza* ; ND5 = *quinta stanza* ; ACA = Archives de la Couronne d'Aragon, Barcelone.

d'adoption (n° 1, n° 9). Le premier document montre d'ailleurs que l'acte d'adoption peut créer le patronyme, en l'espèce un matronyme : Johannes de Gentili, cohéritier de la maison donnée à sa mère Aurofina, conserve aussi le nom personnel de Gentilis, mère adoptive d'Aurofina et donatrice de la maison. On note cependant une gêne à ouvrir l'accès à l'héritage : Gentilis a fait une donation entre vifs, Garita, fille adoptive de Bellaina de Maynardo (n° 4), est simple légataire, de même que Thomasia et ses filles (n° 7) et qu'Andrea, fils adoptif de Markisia (n° 10). On hésite aussi à mettre sur le même pied les parents naturels et les adoptifs : Perna de Asalis, qui a transmis le *cognomen* de son mari à Dinus, son fils adoptif, et qui fait de lui son héritier universel, obtient l'accord de Mateus de Asalis, son parent et exécuteur testamentaire (n° 9).

Deux points attirent l'attention dans les procédures d'adoption et dans la constitution de legs : la préoccupation du mariage éventuel de la fille adoptive et une atmosphère religieuse intense qui se justifie largement dans le cas des testaments et dans laquelle baigne la stipulation juridique. Philippa Lu Richebbi (n° 7) fait ainsi héritière universelle de ses biens propres la Fabrique de la cathédrale, et elle se préoccupe de doter les filles de sa fille adoptive. Dans le document n° 6, l'acte légal a été sanctionné et sanctifié dans l'église, presque *in faciem ecclesiae*, comme un baptême ou un mariage ; il ne manque pas pourtant de notaires ni de juges à Corleone, et on peut insinuer aux registres de la Cour du capitaine de justice pour donner plus de solennité à un acte. C'est sans doute à une procédure proche, mais encore inconnue de nous, peut-être régie par le clergé, que l'on doit les *figli d'anima* et les *figli di sancti*, comme cette fille de la concubine de Pere Capdevila, confiée par un prêtre qui s'occupe des enfants abandonnés à Cola Traversa (n° 13). La constitution de la dot est d'autre part une préoccupation récurrente : Garita, fille adoptive de Bellina de Maynardo (n° 4), reçoit ainsi un trousseau qui vaut cinq ou six onces ; Disiata et Chelisabeth, filles de Thomasia (n° 7), auront un trousseau : leur frère n'héritera de leur legs qu'en cas de décès des deux jeunes filles. À Corleone, en 1384 (n° 6), par une disposition sans doute exceptionnelle, c'est le père naturel qui constitue la dot de l'enfant adoptée et remet un petit capital, quarante florins, c'est-à-dire 8 onces de Sicile, aux parents adoptifs.

Aux marges de l'adoption formelle, une procédure originale de « donation d'enfants » apparaît (n° 11) : elle se présente comme la location des services d'une fillette, qu'on suppose âgée de huit à dix ans, qui va aider au ménage pendant six ans, pour être ensuite mariée et dotée par ses maîtres, le notaire Henricus de Florencia et sa femme, d'une famille de Lombards de Corleone et de juristes savants ; ils ont évité une adoption légale, sans doute trop contraignante ou menaçante pour l'héritage familial. Une adoption informelle se lit dans le document n° 2, émanant du milieu solidaire, mais non fermé, des Catalans de Palerme : Katerina, veuve de Bartholomeus Raynalt, a pris en charge un orphelin, fils d'un Catalan ; elle lui constitue un pécule, dix onces, somme proche d'une dot modeste, et confie l'enfant à son banquier, un Majorquin. D'autres pratiques transparaissent dans les mêmes documents : la dot des orphelines ou des jeunes filles pauvres coexiste avec l'adoption formelle aux documents n°s 3 (une maison à une amie, ou voisine, encore non mariée, puisque dénommée par rapport à son père) et 4 (deux onces à une Messinoise, pour compléter son trousseau), et avec l'adoption informelle au n° 2 (Katerina lègue un lit nuptial, coûteux et solennel, à la fille d'un Sicilien).

Si l'on observe les acteurs de l'adoption, formelle ou informelle, on remarque d'abord que ce sont en grande majorité des femmes (n°s 1, 2, 3, 4, 5, 7, 9, 10) et des veuves (n°s 1, 2, 3, 9) qui ont reçu des enfants ; prenons garde cepen-

dant à la composition de l'échantillonnage : six testaments féminins peuvent déséquilibrer la documentation. Les légataires des documents n°s 1, 2, 3, 4, 9, ont pu être les fils adoptifs du couple, comme le sont Garita (n° 6), Nicolaus (n° 12) et, dans les limites que nous avons précisées, Cosa (n° 11). La « donation d'enfants » décidée dans le testament de Robertus Brunectus (n° 5) confirme cependant que des femmes seules peuvent assumer la charge d'orphelins : on n'évoque pas l'existence d'un mari de Margarita di Lu Bisconte, qui s'occupera d'Ubertinus. Les femmes mariées peuvent aussi s'engager seules : au document n° 4, il semble bien que Boninatus de Mauro, mari de la testatrice, ne soit pas concerné par l'adoption de Garita, ni Nicolaus Barbarini, mari de Philippa Lu Richebbi, par celle de Thomasia (n° 7) ni Syri Birardus Lu Bascu, mari de la testatrice (n° 10) ; le *cognomen* de ce dernier n'a pas été transmis à Andrea, fils adoptif de Markisia, et la testatrice ignore, sur son lit de mort, le nom familial du jeune homme. L'adoption est liée, dans la majorité des cas, à l'absence de descendance dans la famille qui reçoit l'enfant ; le lien est explicite au document n° 12, il est probable dans les documents n°s 1, 2, 3, 4, 7 et 9. Mais Markisia (n° 10) n'est pas sans descendance : elle a une fille, Barbara, peut-être d'un premier lit, déjà mariée. On peut supposer à ces adoptions, prises dans leur ensemble, une raison affective, le souci de partager, la volonté de servir, plutôt que celle de transmettre un patrimoine ou un patronyme.

Ce n'est pas nécessairement la pauvreté qui pousse les parents naturels à confier leur enfant à l'adoption mais peut-être la crainte de la misère, comme dans la décision de Donata, veuve d'un immigrant apulien (n° 8) ; les Apuliens sont rares à Palerme, à la différence des Calabrais, et peu solidaires, mais Donata trouve un appui dans un milieu d'immigrés plus large. Peut-être souhaite-t-elle se remarier sans apporter la charge supplémentaire d'un jeune enfant. L'indigence, ou au moins l'incapacité de constituer une dot à Cosa, peut aussi expliquer la « location » dans le document n° 11, et le notaire se méfie d'un repentir possible du père, que permettrait une meilleure situation économique. Du moins nous le supposons. Mais on ne peut pas attribuer à une cause économique l'accord des parents survivants dans les actes n° 5, 6 et 12 : Guido de Fava (n° 6) est veuf, mais à l'aise ; Petrus La Sala (n° 12) insiste sur son veuvage récent et sur l'absence des soins maternels dont le petit enfant a besoin ; enfin, Robertus Brunectus fait bien la différence entre ses filles, qui semblent déjà tirées d'affaire, peut-être dotées et promises, et le petit Ubertinus qui a besoin d'une mère. Tout concorde donc à souligner que l'adoption répond d'abord à l'exigence de soins maternels.

L'adoption formelle concerne principalement des garçons (n°s 3, 5, 8, 9, 10, 12) orphelins de père (n° 3) ou de mère (n° 12), pour un nombre un peu moindre de filles (n°s 1, 4, 7, 6). Certains exemples (n°s 3, 5) suggèrent un scénario classique : une veuve prend en charge un orphelin, qui, à son tour, sera l'appui de sa vieillesse. L'intense atmosphère religieuse qui accompagne l'acte peut d'ailleurs conduire le fils adoptif au couvent (n° 3) ou à la prêtrise (n° 14). La « donation d'enfants », dans son ensemble (n° 2 compris), confirme cet intérêt pour les garçons orphelins. Mais l'étude globale des legs et des donations dans les testaments de Palerme et de Corleone montre que les orphelines sont bien plus fréquemment prises en charge : comme dans les documents n°s 2, 3, 4 et 11, les familles aisées assurent la dot, quelquefois une maison, plus souvent un simple trousseau, à des parentes éloignées, à des voisines. D'autres documents, pathétiques, montrent qu'il s'agit de leur éviter, par un mariage salvateur, les voies de la misère, le concubinage et la prostitution. Pour les garçons aussi, l'adoption peut constituer une entrée dans la vie, la promesse d'un apprentis-

sage : c'est au moins le scénario qu'on peut suggérer pour le document n° 8 ; le garçon qui entre au foyer de l'immigrant normand, veuf ou célibataire, est prédisposé à se former au métier de tailleur et à hériter de l'atelier.

L'adoption du petit enfant se combine donc en Sicile avec la prise en charge des jeunes filles à marier ; les préoccupations des parties contractantes sont différentes dans les deux contextes, équilibre affectif, désir d'enfant, besoin reconnu de soins maternels dans le premier, souci d'un établissement vertueux et d'une entrée dans la vie conforme au statut social des parents naturels de l'autre ; les stratégies se recoupent et donnent ce foisonnement de scénarios que vient encore compliquer l'existence de ces formes originales que sont les *figli d'anima* et les *figli di santi.*

Henri Bresc, Beatrice Pasciuta, Université Paris 10-Nanterre, Département d'histoire, UFR Sciences sociales et administration, 200 av. de la République, F-92000 Nanterre

Actes de la pratique, I. L'adoption en Sicile (XIVe-XVe siècle

1. ASP Miscellanea Archivistica I, n° 275, f° 3r° ; 9 janvier 1332

Johannes de Gentili, citoyen de Palerme, présent devant la Cour prétorienne, répond aux questions suivantes d'Agnesia, sa sœur, femme de Constancius de Baccu, et de Constancius. Elle lui demande **1.** si sœur Gentilis, veuve de feu Robertus Baratta, citoyen de Palerme, considérant la fidélité et les services qu'Aurofina, sa fille adoptive, femme de Constancius de Calabria, lui a apportés et pouvait lui apporter à l'avenir, a donné à Aurofina, par donation pure et irrévocable entre vifs, une sienne maison dans la *contrada* Kimonia, sise à côté de la maison de la donatrice Aurofina, **2.** si lesdits Constancius et Aurofina ont été mari et femme, ayant contracté et consommé un mariage légitime, et que de ce mariage sont nés Johannes et Agnesia, que lesdits époux, pendant leur vie, appelaient leurs fils légitimes et naturels, **3.** si, à la mort desdits époux, Johannes et Agnesia leur ont succédé dans tous leurs biens, et spécialement dans la maison considérée comme leurs fils et héritiers légitimes, et si cette maison a été et est encore commune entre Johannes, d'une part, et lesdits Constancius et Aurofina, de l'autre. Johannes de Gentili confesse que tout cela est vrai.

2. ASP ND Rustico de Rusticis Spezzone 106 ; Palerme, 25 août 1332

Testament de Katerina, veuve de Bartholomeus Raynalt, catalan, citoyenne de Palerme.

Elle n'institue pas d'héritier universel, mais fait seize legs à des églises, des prêtres ou pour causes pieuses, cinq legs (deux d'argent, trois de lits équipés) à des femmes (quatre veuves et une jeune fille à marier, la fille de Perronus Venator, qui reçoit un lit) ; à Julianus, fils de feu Alberigus de Valletar, qui habite dans sa maison *(filius quondam Alberigi de Valletar, qui nunc moratur in domo testatricis)*, elle lègue dix onces, mises en dépôt chez Guillelmus Jordani de Majorque jusqu'à sa majorité, et ordonne qu'il reçoive de Guillelmus la nourriture et le vêtement. Les huit témoins présents sont tous catalans ; les fidéicommissaires sont l'honorable Messire Guillelmus de Letone, consul des Catalans à Palerme, Frère Symon de Johanne Bankerio et Guillelmus Jordani.

3. ASP ND Not. inc. Spezzone 30N ; Palerme, 10 octobre 1366

Testament de Donna Johanna, veuve de Nicolaus de Calatagerono.

Elle institue ses héritiers universels Dona Margarita, sa mère, et Nicolaus

de Martino, fils de feu Syri Guillelmus de Martino (son frère, probablement). Elle ordonne quinze legs à des églises et pour causes pieuses, et, en particulier, elle lègue à Frère Barthucius, O. Carm., autrefois son fils adoptif *(olim filium adoptivum testatricis)*, 10 tari 5 grains pour les messes de saint Grégoire qu'il devra dire pour elle et 22 tari 5 grains pour une cape. Elle lègue de l'argent, des meubles et des vêtements à quatre femmes (parentes ou amies), une des maisons de son *cortile* à Contissa, fille de Philippus de Rodio et de Flos de Cassero, et de l'argent à sa mère, au notaire et à maître Ursonus de Policio, fidéicommissaires de concert avec Nicolaus de Martino.

4. ASP ND Pietro de Nicolao 304, f. 258 ; Palerme, 28 mars 1383

Testament de Bellina de Maynardo de Messine, habitante de Palerme, femme de Boninatus de Mauro de Messine.

Elle lègue à Garita, sa fille adoptive *(filia adoptiva)*, un trousseau de mariage, une once pour une tunique, un voile et un vêtement de lin de la valeur d'une once, et une courte-pointe valant une once et 15 tari. Si elle ne se marie pas, le legs ira à une orpheline pour sa dot. Elle fait onze legs à des églises ou à des prêtres, laisse trois onces et une literie complète à son mari, deux onces à la fille de Petrus Marrali de Messine ; elle institue ses héritiers universels Frère Pinus Ribecke, O.P., déjà légataire, et le notaire Nicolaus de Abbate. Ses fidéicommissaires sont Frère Pinus, Frère Silvester de Agrigento, O.M., son mari (légataire d'une once supplémentaire) et noble Dame Allegrancia de Pizinga (légataire de 7 tari 10 grains).

5. ASP ND Filippo Biffardo 116, f. 2 ; Palerme, 1er septembre 1383

Testament de Robbertus Brunectus (ou Lu Brunectu), citoyen de Palerme.

Il institue ses héritiers Tiza, Garita et Obertinus, ses fils et de Philippa, sa femme [qui semble décédée]. Il fait trois legs à la Cathédrale et laisse un matelas à l'hôpital de Santa Maria del Parto ; il énumère ses meubles, ses vêtements et ses armes, en dépôt chez Margarita di lu Bisconte et chez Stephanus de Juncta [chanoine de la Cathédrale] et il veut que son fils Ubertinus demeure désormais chez Margarita di lu Bisconte, avec la part qui lui revient de ses biens, comme fils adoptif *(in filium adoptivum)*. Les exécuteurs testamentaires sont Johannes de la Chura et Margarita.

6. ASP ND5 Nardo de Pittacolis 8 ; Corleone, 11 mai 1384

Comme, il y a trois mois et plus, Johannes de Radia et Contissa, époux et habitants de Corleone, ont adopté *(adoptavissent sibi)* Garita, fille de Guido de Fava, habitant de Corleone, pour leur fille, dans l'église, en présence et avec l'accord de son père. Guido leur remet 40 florins pour la doter, à remettre à son mari, quand sera venu le temps de ses noces.

7. ASP ND Pietro de Nicolao Spezzone 116 ; Palerme, 10 octobre 1386

Testament de Philippa di lu Richebbi, femme de Nicolaus Barbarini.

Elle fait huit legs à des églises ou pour causes pies. Elle lègue à Disiata et à Chelisabeth, sœurs, filles de Johannes Vacca et de Thomasia, sa fille adoptive, deux trousseaux de mariage ; si elles meurent avant de se marier *(innupte)*, le legs va à Petrucius, leur frère, et, à défaut, à Thomasia ; Thomasia reçoit deux maisons, au Cassaro de Palerme, et une cotte *(tunica)* de la valeur de 18 tari ; elle lègue encore une once à Dominicus de Barbarino, et des sommes d'argent, de 7 tari 10 grains à une once, à six femmes, dont la sœur de Johannes Vacca, et une ceinture d'argent à Petrucius, ainsi que deux florins au notaire.

Elle institue enfin comme héritier universel la Fabrique de la Cathédrale de Palerme. Ses exécuteurs testamentaires sont Dom Stephanus de Junta, chanoine, Pax Russus, marchand, et le fils de ce dernier, Johannes.

8. ASP ND Pietro de Nicolao Spezzone 112 ; Palerme, 14 septembre 1388

Donata, veuve de Pheulus de Rasa de Judichi de Pouille donne à maître Colma de Normandia, tailleur *(sutor)*, habitant Palerme, comme fils adoptif *(in filium adoptivum)*, Matheus, son fils, mineur et impubère, de feu Pheulus.

9. ASP ND5 Giacomo de Pittacholis 30, f° 95v°-96 ; Corleone, 2 janvier 1405

Testament de Donna Perna, veuve de Guillelmus de Asalis, habitante de Corleone.

Elle institue solennellement son héritier universel Dinus de Asalis, son fils adoptif *(filium suum adoptivum)* dans tous ses biens et spécialement dans sa vigne, sise dans la *contrada* Celso, à la condition de verser d'abord les legs énumérés plus bas. Elle lègue à Mateus de Asalis un équipement domestique (une courtepointe neuve et une paire de draps neufs, un chaudron, un coquemard, une poêle, une serviette de soie, trois essuie-mains, et toutes les planches qui sont dans un étage) à condition de payer les dépenses funéraires et de verser 10 tari 10 grains pour les messes de saint Grégoire, à dire par moitié dans l'église de Saint-Pierre et dans celle de Sainte-Hélène. Ses vêtements et de petits meubles vont à cinq femmes (amies ou parentes) et ses quatre poules, son coq, une natte et un coffre, à Mateus. Elle lègue enfin 2 tari à Janonus de Azo, qui est son exécuteur testamentaire de concert avec Mateus.

10. ASP ND Bonconte Bonanno 420, f° 135v° ; Palerme, 17 juin 1410

Testament de Markisia, femme de Syri Birardus di lu Bascu, citoyen de Palerme.

Elle institue son héritier universel son mari, fait cinq legs à des églises, lègue 7 tari 10 grains à son beau-frère Roger de Mabilia et à son fils, 6 tari à chacun de ses trois frères, un trousseau à sa nièce Barbarella, fille de son frère Andreas, une tunique de drap azur de Florence et un voile à Barbara, sa fille, femme de Paulus de Girachio, un voile et un surcot usagé à sa belle-sœur Agata, femme d'Andreas, un voile à sa sœur Margarita, femme de Rogerius de Mabilia, et à Chicca, femme d'Antonius de Mabilia, un tari, enfin, à Ricardus de Barbara, à Donna Guisa et à Donna Crixa. À Andrea de [le *cognomen* est laissé en blanc], son fils adoptif *(filio adoptivo dicte testatricis)*, elle lègue deux maisons. Les exécuteurs testamentaires sont Frère Johannes de Luckisio et Nicolaus Sadoc.

11. ASP ND5 Michele Murria 19 ; Corleone, 9 août 1414

Guillelmus de Ambroxio, habitant de la terre de Corleone, loue les services de Cosa, sa fille, au notaire Henricus de Florencia et à sa femme Bonavinuta, qui la reçoivent comme servante et comme leur fille, *in famula et in loco filia* [sic], pour six ans et promettent de lui fournir boisson, nourriture et vêtements nécessaires et de lui donner, pour sa peine et ses services, un mariage convenable *(maritagium debitum)*, selon sa condition et leurs possibilités, au pacte que ledit Guillelmus ne rappelle pas à lui sa fille avant ces six ans.

12. ASP ND Nicolo Aprea 826 ; Palerme, 19 octobre 1431

En marge : *Adoptio*.

Petrus La Sala, citoyen de Palerme, a un fils encore tout petit *(puerulum)*,

Nicolaus, privé de l'amour et du soin maternel *(amore et cura vigili maternali privatum)*, et Martinus de Mediolano et Antonia, époux, manquent de fils légitimes et naturels : Antonia, à l'âge où elle est, est à l'évidence stérile et ne peut concevoir d'enfant de manière naturelle sinon par une dispense divine ; ils souhaitent appliquer à l'affaire un remède légal, et veulent adopter Nicolaus comme leur fils légitime. Martinus et Antonia adoptent Nicolaus selon la forme établie par la loi *(secundum formam a lege statutam)* comme leur fils légitime et le placent au nombre de leurs fils éventuellement procréés *(ipsumque in filiorum numero forte procreandorum imposuerunt)*.

13. ACA Canc. 2849, f. 193 ; 4 juin 1445

Pere Capdevila, officier de la Trésorerie royale, a abandonné à Messine sa concubine, Catherina Ricza, enceinte, pour aller hors du royaume ; il revient en Sicile quelque temps après et apprend que le bruit de sa mort a couru à Messine et que Catherina, ne pouvant subvenir à ses besoins et à ceux de la fille qui lui est née, Sichilia [Cécile], l'a confiée à Petro Stagnaro, prêtre ; ce prêtre l'a remise comme *figla di sancti* à Cola Traversa. Cola refuse de la rendre à son père, alléguant que ce prêtre s'occupe des enfants abandonnés *(gictatici)* et que l'enfant a effectivement été abandonnée. Pere Capdevila obtient du vice-roi sa restitution, à la condition qu'il apporte la preuve de sa paternité.

14. Armando DI PASQUALE, Palermo nel 1480. La Popolazione del quartiere della Kalsa, *Palerme, 1975*

a. p. 65, n° 341 Item Michela di lu Sarraynoctu, une *figla di anima* de douze ans, une esclave avec trois enfants.

p. 69, n° 383 Item sœur Catherina di La Balba, veuve, avec sa nièce (ou petite-fille), orpheline.

p. 78, n° 497 Item Janna di Milazu, veuve, avec une nièce (ou petite-fille) de sept ans.

p. 87, n° 573 Item Donna Cuntissa Bartonia avec son frère, une esclave, et une fillette recommandée *(una pichurilla accomandata)* de six ans.

b. p. 90, n° 621 Item Janna di Poyu avec le prêtre Petru, son fils adoptif.

c. p. 94, n° 684 Item Thomeu di Bonavia avec sa femme et le petit *(lu pichulu)* Petru, son *figlu di anima*, et un serviteur de douze ans.

d. p. 99, n° 739 Item Virgugnusa di Abruzu, veuve, avec une *figla di anima*, et son fils majeur.

e. p. 101, n° 766 Item Cola La Pergula, sa femme et un *figlu di anima*.

Médiévales 35, automne 1998, pp. 101-104

Philippe MAURICE

ACTES DE LA PRATIQUE, II. L'ADOPTION DANS LE GÉVAUDAN (XV[e] SIÈCLE)

Outre divers actes traitant de donations de bâtards, par des mères à des pères putatifs, trois instruments retrouvés dans le minutier lozérien permettent d'évoquer l'adoption ou d'opérer une relation entre la réception des bâtards au sein du lignage paternel et l'adoption d'un enfant par un homme qui n'est pas son père. La première est une donation entre vifs, les deux autres sont des testaments. Si nous présentons la donation dans une version presque intégrale [1], seules les clauses concernant les enfants adoptifs, et la sœur naturelle de l'un d'eux, ont été extraites des testaments.

En 1474, Marguerite Berthon, fille-mère trop pauvre pour élever son bâtard, décide de donner ce dernier à un prêtre bénéficier de la cathédrale de Mende. Cette donation permet de faire le lien entre les adoptions d'enfants légitimes par des tiers n'appartenant pas à leur parentèle, selon le système mis en évidence par Roger Aubenas en Provence, et les réceptions des bâtards par leurs pères naturels telles qu'elles sont pratiquées en Gévaudan. Elle sert également à comprendre comment les fils adoptifs mentionnés dans des testaments gabalitains ont pu être adoptés.

Les notaires Claude Taurand et Guillaume Clapier testent respectivement à Mende en 1482 et en 1502. Chacun d'eux nomme un « fils adoptif ». Claude Taurand adresse des legs à la chapelle autrefois fondée par son défunt grand-père, ainsi qu'à sa mère et à sa femme, Flore Albusson, puis il institue héritière universelle sa fille légitime Hélix, à laquelle il substitue sa mère et sa femme, puis à défaut le fils aîné de sa nièce, ou son beau-frère, qui seront tenus de porter son nom et de vivre dans sa maison, puis en dernier lieu la susdite chapelle « dels Taurans ». À sa servante, Marguerite, fille de feu Bernard Brenguier, et à son fils adoptif, frère de Marguerite, il alloue les gratifications contenues dans les clauses que nous avons retranscrites plus bas. Guillaume Clapier adresse des legs à sa femme, puis trente livres tournois et un trousseau à chacune de ses quatre filles légitimes, six livres à chacun de ses deux fils naturels légitimes et à son fils naturel adoptif, après quoi il institue héritier universel un autre fils auquel il substitue successivement lesdits André, Jehan junior, ses filles mariées à parts égales, puis les filles non mariées.

1. Nous avons volontairement supprimé les formules juridiques ordinaires des serments, la demande de délivrance d'instrument et la liste des témoins, en marquant ces passages par des crochets.

1. Donation entre vifs de Marguerite, fille de Berthon Pastorel, en faveur de dom Vital Martin, prêtre bénéficier de Mende, le 11 décembre 1474

Cet acte est conservé dans deux registres différents, rédigés par le même notaire : AD Lozère, 3E. 2665, f° 168v°-169v°, et 3E. 2667, f° 142. La transcription a été faite d'après le registre 2665.

« Donation à vénérable homme dom Vital Martin, prêtre bénéficier dans l'église cathédrale de Mende.

Au nom de notre seigneur Jésus Christ amen. En l'année de l'incarnation du même seigneur, mille quatre cent soixante-quatorze, et le onzième jour du mois de décembre, le sérénissime prince, notre seigneur Louis, par la grâce de Dieu roi des Francs régnant, sachent tous et chacun, présent et avenir également, qu'en présence, et se constituant personnellement pauvre femme Marguerite, fille de feu Berthon Pastorel, de Mende, attendu et considéré qu'elle est pauvre en biens terrestres et sans aucun ami, du moins qui la serve dans ses besoins urgents, et attendu aussi et considéré que Marguerite en personne a un certain fils naturel, le sien, nommé Jehan, qu'elle a eu en plaisir charnel de quelque vagabond, totalement inconnu de ladite Marguerite, comme elle a dit, parce que, comme elle a soutenu, il était un vagabond. Et considérant elle-même, la même Marguerite, qu'elle-même n'a pas de quoi nourrir ni alimenter son fils, entièrement confiante, et non sans raison, en la bienveillante charité, probité et attention de vénérable homme dom Vital Martin, prêtre bénéficier en l'église cathédrale de Mende, que lui-même, dom Vital Martin, prêtre, fera bien et décemment nourrir le même Jehan, fils naturel de ladite Marguerite, en considération de la piété et de l'aumône. Et jusqu'à ce que le même Jehan, fils naturel de ladite Marguerite, soit parvenu à l'état parfait dom Vital en personne le fera instruire et le tiendra aux études comme précisément, lui-même, dom Vital Martin, a promis de faire sous sa bonne foi comme un prêtre sincère.

Pour cette raison, en personne, la prénommée Marguerite, fille dudit Berthon Pastorel, attendu les choses avancées et certaines autres modifiant l'état de son âme, comme elle dit, non par égarement, non par contrainte, ni par tromperie, et par personne abusée, mais de bon gré, sciemment et avec prévoyance, et par aucune personne surpassée ou trompée, comme ils affirment, par ce témoignage, par conséquent par ce véritable instrument, présent et public, étroitement et toujours valable et jamais révocable, a donné, a fait cadeau, en don pur, donation pure, parfaite, simple et irrévocable, et il est dit être fait que ce soit une donation entre vifs, sans aucune cause d'ingratitude ou autre prétexte de révocation à venir, au susdit Vital Martin, ici présent, s'engageant solennellement et recevant, et acceptant de bon gré, à savoir ledit enfant naturel, fils de ladite Marguerite, nommé Jehan, reçu en plaisir charnel, par elle, comme elle a annoncé, de quelque vagabond totalement inconnu d'elle, investissant le même dom Vital Martin, ici présent et comme plus haut s'engageant, par tradition réelle dudit enfant, fils de ladite Marguerite, dans les bras dudit dom Vital, plaçant et transmettant le même et lui confiant le même autant que s'il était son frère ou son fils naturel.

Et de quoi le même dom Vital Martin a promis, de bon gré, de recevoir et accepter de telle sorte de donation l'enfant, fils de ladite Marguerite, nommé Jehan, sous sa bonne foi, comme il est dit plus haut, de bien faire nourrir le même enfant et autre chose qu'il a promis plus haut. Il a juré de faire attention, d'accomplir et d'observer fidèlement de la manière qui vient d'être dite, sur les Saints Évangiles de Dieu, manuellement touchés [...] ; ladite Marguerite [...] a aussi juré sur les Saints Évangiles de Dieu, [...] manuellement touchés [...].

Desquelles choses susdites [...]. Ces actes furent faits à Mende [...], (par) Vital de Recoules, etc. »

Pro venerabili viro domino Vitale Martini, prebiterio (sic) *in ecclesia chatredali Mimatensis beneficiato, donatio*

In nomine domini nostri Jhesu Christi amen. Anno incarnationis eiusdem domini, millesimo quatercentesimo septuagesimo quarto, et die undecima mensis decembris, serenissimo principe domino nostro, domino Ludovico, Dei gratia rege francorum regnante, noverint universi et singuli, presentes pariterque futuri, quod exhistens, et personaliter constituta paupera mulier Margarita, filia Berthoni Pastorelli condam, de Mimata, attendens et considerans se esse pauperem de bonis temporalibus et sine aliquo amico, saltim qui sibi deserviat in suis urgentibus necessitatibus, et attendens etiam et considerans quod ipsa Margarita habet quemdam filium, suum, naturalem, Johannem nominatum, quem habuit libidine carnali aquod vagabundo, sibi dicte Margarite, ut dixit, totaliter innoto quia, ut asseruit, erat vagabundus. Et considerans ipsa, eadem Margarita, qua ipsa non habet unde filium suum nutriat nec alimentet, confidens ad plenum, et non Immerito, de bona caritate, probitate et industria venerabilis viri domini Vitalis Martini, prebiterii in ecclesia cathedrali Mimatensis benefficiati, quod ipse dominus Vitalis Martini, prebiter, eumdem Johannem, filium naturalem dicte Margarite, inthuitu pietatis et helemosine bene et decenter nutriri faciet. Et dum idem Johannes, filius dicte Margarite, naturalis, devenerit ad perfectam etatem ipse dominus Vitalis eumdem docere faciet et in scolis tenebit prout ibid, ipse, dominus Vitalis Martini, facere promisit sub sua bona fide ut verus prebiter.

Idcirco, ipsa, prenominata Margarita, filia dicti Berthoni Pastorelli, attentis premissis et certis aliis de causis animum suum, ut dixit, moventibus, non errans, noncohacta, non decepta, nec ab aliquo circumventa, sed gratis, scienter et provide, et anullo preterenta seu decepta, ut asserunt cum testimonio, tamen huius veri, presentis et publici instrumenti, uniter et per inperpetum valituri et nunquam revocaturi, dedit, donauit, dono puro, (rature) donatione pura, perfecta, simplici et yrrevocabili, donationem que sit et fieri dicitur inter vivos, nulla causa ingratitudinis seu alia qualibet imposterum revocanda, predicto Vitale Martini, ibidem presenti, stipulanti sollemniter et recipienti, et gratis acceptanti, videlicet dictum puerum, filium dicte Margarite, naturalem, Johannem nominatum, libidine carnali (rature sur ut dixit) per eamdem ut predixit aquod vagabundo sibi totaliter innoto susseptum, investiendo eumdem dominum Vitalem Martini, ibid presentem et ut supra stipulantem, per traditionem realem dicti puerii, filii dicte Margarite, in brachiis dicti domini Vitalis, eumdem imponendo et tradendo, et sibi eumdem recommandando ac si esset suus frater seu filius naturalis.

Qui que, idem dominus Vitalis Martini huiusmodi donationem, gratis, accipiens et acceptans predictum puerum, filium dicte Margarite, Johannem nominatum, promisit, sub sua bona fide, ut supra dictum est, eumdem puerum bene nutriri facere et alia que supra promisit. Attendere, complere et inviolabiliter observare ita que jurauit, super Sancta Dei Evuangelia, [...], manualiter tactis [...] ; dicta Margarita [...] etiam jurauit super Sancta Dei Evuangelia [...] manualiter tacta. De quibus omnibus predictis [...]. Acta fuerunt hec Mimati [...], Vitale de Rocolis, etc.

2. Clause extraite du testament de Guillaume Clapier junior, dit « Guilhaumet », notaire de Mende, reçu le 3 août 1502, en faveur de son fils adoptif

AD Lozère, 3E. 2674, f° 118-121.

« Testament de discret homme maître Guillaume Clapier junior, notaire de Mende.

[...]. D'autre part, le même testateur légua à Guillaume, son fils naturel adoptif, six livres tournois pour tout droit qu'il pût demander en ses biens ou intérêt, et à cause de la portion de ses biens et par quelque autre moyen qu'il pût espérer de la même manière, à jamais, et en cela il fait Guillaume lui-même

héritier particulier, et que rien d'autres [il ne pût demander en ses biens pour ses droits]. »

Testamentum discreti viri magistri Guillermi Claperii junioris, notarii Mimati

[...]. Item, post idem testator legauit Guillermo, filio suo naturali adobtivo, sex libras turonensis pro omni jure quo posset petere in bonis suis sive ratione, propter et portionem bonis et quocumque aliis quo exspectare sibi posset quomodo, semel, et in ipsis ipsum Guillermum particularem heredem, et quod nil aliud etc. [2]

3. Clauses extraites du testament de Claude Taurand, notaire de Mende, reçu le 2 août 1482, en faveur de sa servante et de son fils adoptif

ADL, 3E. 1087, f° 261v°-267v°.

« Testament et ultime volonté de discret homme maître Claude Taurand, notaire de Mende.

[...]. D'autre part, je veux et ordonne que Marguerite, fille de Bernard Brenguier défunt, ma servante, jusqu'à ce qu'elle soit parvenue à l'âge de se marier, soit entretenue à mes frais, ou à ceux de mon héritier sousmentionné, et soit mariée et dotée de quinze moutons or, valant chacun quinze sous, et de deux robes, à savoir une cotte de couleur perse et une gonelle de couleur verte, à solder au regard de mes héritier et exécuteurs, les vêtements annoncés et six moutons or le jour de la célébration du mariage, et le reste, quinze sous chaque année jusqu'à pleine satisfaction.

D'autre part, je lègue à frère Anthoine Brenguier, son frère, de l'ordre des frères mineurs de Mende, mon fils adoptif, pour faire un habit le jour où il célébrera sa première messe, pourvu qu'il la célèbre dans ledit couvent de Mende, quatre livres tournois, tout au plus, une fois pour toutes, ou le tissu dudit habit jusqu'à la valeur de ladite somme, et qu'il soit tenu de prier Dieu pour mon âme, et celles de mes parents et bienfaiteurs. »

« Testamentum et ultima voluntas discreti viri magistri Claudii Taurandi, notarii de Mimata

[...]. Item, volo et ordino quod Margarita, filia Bernardi Brengerii condam, ancilla mea, expensis meis vel heredis mei infrascripti, dum ad etatem maritandi devenerit, maritetur et dotetur de quindecim mutonis auri, quolibet valenti quindecim solidos, et duabus raupis, videlicet una cota percici et una gonella viridi coloris, ad regardum heredi et excequotorum meorum solvendum, vestes praedictas ac sex mutones die solemnisationis matrimoni, et restum, quindecim solidos anno qualibet donec fuerit plenarie satisfactum.

Item, lego fratri Anthonio Brengerii, ei fratri, ordinis fratrum minorum Mimati, filio meo adoptivo, pro uno habitu fiendo die qua suam primam celebrabit missam, dum tamen illam celebret in dicto conventu Mimati, quatuor libras turonensis, semel tantum, seu pannum dicti habitus usque ad dictam summam, et quod teneatur Deum orare pro anima mea parentum et benefactorum meorum. »

2. Selon un legs précédent, cet « etc. » remplace : *petere posset in bonis suis juribus.*

Médiévales 35, automne 1998, pp. 105-123

Isabelle GARREAU

EUSTACHE ET GUILLAUME OU LES MUTATIONS LITTÉRAIRES D'UNE VIE ET D'UN ROMAN

« L'épopée parle de mondes achevés, le roman de mondes en transformation ou en gestation »
Carlos FUENTES, *Géographie du roman*, 1993, trad. C. ZINS, Paris, 1997, p. 30.

Le XII[e] siècle est un siècle fondateur pour une littérature nouvelle de langue vernaculaire. Deux étapes peuvent être distinguées dans l'évolution du roman. Les premiers romans, désignés comme tels par leurs auteurs médiévaux, portent intrinsèquement l'idée de fondations (urbaines et lignagères). C'est de 1130 environ à 1160 qu'ils apparaissent, issus d'une matière antique *(Alexandre, Thèbes, Troie, Enéas, Brut* et *Rou).* Leurs intentions sont politiques et historiques ; il existe d'ailleurs une filiation entre ces romans et les chroniques. Le roman est en relation directe avec le pouvoir royal et princier dès ses origines (par exemple, Henri II est le commanditaire des romans de *Brut* et de *Rou* de Wace, puis du roman de *Troie* de Benoît de Sainte-Maure qui lui fait suite). Ce rapport du roman à l'aristocratie est un trait qui va perdurer au moins durant tout le XIII[e] siècle. Le roman définit en effet la norme chevaleresque en lui donnant un cadre idéal et propose des modèles à un groupe social qui prend alors conscience de son pouvoir. Le héros est ce modèle, par l'alliance symbolique de courage (physique et moral) et de sagesse qu'il représente[1]. De 1170 à 1200, une intense activité littéraire permet le foisonnement d'œuvres très diverses. Cette période est celle notamment de l'essor du roman courtois, qui continue le roman antique (Wace est l'une des principales sources de Chrétien de Troyes), mais aussi celle où la matière de Bretagne se substitue aux motifs antiques, forgeant un nouveau modèle dont dévieront peu les œuvres du XIII[e] siècle.

Le roman désigne tout d'abord une traduction (en roman) d'une matière écrite (le latin), puis la mise à l'écrit d'une matière purement orale, une translation formelle d'où résulte l'élaboration d'une langue. Dans la seconde moitié du XII[e] siècle, le terme devient synonyme d'« œuvre écrite directement en langue

1. E. KÖHLER, « Chevalerie-Clergie. Double vocation et conscience historique de la société courtoise », dans *L'aventure chevaleresque. Idéal et réalité dans le roman courtois*, trad. Paris, 1974 (1[re] édition 1956, 2[e] 1970), p. 44-76.

romane »[2]. Il s'applique aussi à toute œuvre généralement composée en vers octosyllabiques à rimes plates ou assonancées qui est destinée à être lue et non chantée. Le procédé double de translation va permettre le recyclage de toute une matière antérieure au roman : l'ancien répertoire écrit et oral, *matières* de Rome, de France et de Bretagne. Cette abondance de sources rend délicate toute définition du « roman » au XIIe siècle. Le mot recouvre les réalités diverses d'un genre en gestation ; le corpus n'est aucunement limité, précisément parce que l'on n'a pas conscience de son appartenance à un « genre ». Ces œuvres ne sont pas isolées de celles qui leur sont semblables ou de celles dont elles s'inspirent : les relations intertextuelles sont puissantes et le roman se construit en se démarquant, en imitant, ou en continuant d'autres œuvres. Le choix de la matière source, avec laquelle le roman entretient un rapport de filiation, est donc primordial.

Les *matières* anciennes, opposées à la forme « neuve » qu'est le roman, ne cessent pas pour autant d'exister : Vies de saint, chansons de geste, poésie lyrique et romans coexistent et puisent à un capital imaginaire commun. Le roman, langue désormais écrite, représente un espace où ces œuvres sont mises sur un pied d'égalité, ce qui va entraîner une interaction des formes, des styles et des procédés, phénomène encore renforcé par le fait que l'écrit est maîtrisé par un petit nombre de clercs. Ainsi peut-on observer une inversion du rapport de filiation et l'influence de l'écriture du roman sur d'autres genres. Enfin, l'usage de la langue vernaculaire élargit considérablement le public concerné, donc le champ des possibles littéraires.

Les dernières décennies du XIIe siècle forment un terreau favorable à l'éclosion d'œuvres que le critique moderne a pu qualifier « d'hybrides », parce qu'elles sont inclassables de notre point de vue. Il est donc souhaitable de les considérer dans la relation à double sens d'identification et d'opposition qu'elles entretiennent avec la littérature[3]. Ces œuvres (par exemple *Guillaume d'Angleterre* de Chrétien de Troyes) ne sont pas seulement des hybrides à nos yeux, mais elles forgent et construisent un nouvel espace littéraire : « toute œuvre modifie l'ensemble des possibles, chaque nouvel exemple change l'espèce » écrivait Todorov.

Je souhaiterais enquêter sur cette contamination des écritures et sur ce que cela implique dans les mentalités médiévales : quelles mutations, quels conflits culturels suppose-t-elle ? Car cette période de créativité littéraire est aussi celle de changements sociaux importants. Elle connaît notamment l'élargissement de la noblesse qui fusionne avec la chevalerie[4], phénomène à mettre en rapport avec cet élargissement du public évoqué plus haut, mais encore avec l'organisation du monde des marchands et l'accroissement de leur richesse, qui préoccupe fort l'Église : le concile de Latran de 1179 condamne l'usure.

L'émergence d'un code culturel aristocratique et chevaleresque dans le roman montre à quel point ce dernier est lié à la représentation idéale que ce groupe a de la société. C'est un moyen pour un groupe social de se définir en tant que tel. Agent d'une propagande noble depuis ses débuts, le roman fonde

2. M. ZINK, M. STANESCO, *Histoire européenne du roman médiéval*, Paris 1992, p. 11.
3. T. TODOROV, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, 1970, p. 11 : « Premièrement, on ne doit pas ignorer que (le texte) manifeste des propriétés qui lui sont communes avec l'ensemble des textes littéraires ou avec un des sous-ensembles de la littérature (que l'on appelle précisément un genre)... Deuxièmement, un texte n'est pas seulement le produit d'une combinatoire préexistante... ; il est aussi une transformation de cette combinatoire ».
4. D. BARTHÉLEMY, *L'ordre seigneurial XIe-XIIe siècle*, Paris, 1990, p. 128-139.

une culture aristocratique laïque et chrétienne qui se démarque peu à peu d'une culture ecclésiastique préexistante.

Deux œuvres me paraissent illustrer une contamination des écritures dans le contexte des dernières décennies du XIIe siècle en Occident : d'une part les multiples versions d'une Vie de saint Eustache, qui témoignent de la quête de nouveaux modèles de sainteté pour un public laïc, noble et guerrier ; et de l'autre *Guillaume d'Angleterre*, attribué à Chrétien de Troyes, qualifié de « conte » par son auteur, mais qui par sa forme tend vers l'hagiographie et par son sens vers la sphère « romanesque ». Le nom de « roman de *Guillaume d'Angleterre* » lui est généralement donné par les critiques contemporains. C'est une œuvre ambiguë, tant par son énigmatique paternité que par son attachement à proposer une vision complexe de la société qui, tout en affirmant l'éminence de la noblesse sur tout autre groupe social, rend compte d'un bouleversement de l'idéal schéma tripartite épanoui dans la culture ecclésiastique depuis la fin du Xe siècle. Ces deux œuvres eurent des répercussions sur plusieurs romans du XIIIe siècle, à travers des motifs ou des épisodes entiers *(La Belle Hélène de Constantinople, Florent et Octavien...).*

On observera dans un premier temps, sur un corpus restreint à une période très proche de celle qui vit naître *Guillaume d'Angleterre*, la façon dont la vie de saint Eustache fait son « entrée en roman » : à quel moment et pourquoi est-elle traduite du latin ? Qu'entraîne cette traduction : une Vie de saint peut-elle se « romaniser » ? Comment le genre hagiographique se construit-il lui aussi en s'opposant aux autres formes littéraires, et principalement au roman ? Ensuite, nous tenterons de comprendre la nature du rapport qui lie les deux œuvres (filiation, inspiration ou opposition) et l'enjeu idéologique d'une coexistence de deux versions différentes du même récit. Où *Guillaume d'Angleterre* se situe-t-il entre la Vie et le roman ? Les thèmes qui ont été remaniés, transformés (la chasse, la descendance), ajoutés (le monde des marchands, la merveille) ou retranchés (le martyre, le baptême) concernent une problématique aristocratique et courtoise, qui, si elle ne va pas à l'encontre des canons ecclésiastiques, du moins s'en démarque. Le clerc de cour a partie liée avec les princes qui le protègent : il défend leurs intérêts. Et ce n'est probablement pas un hasard s'il choisit pour faire son conte une matière hagiographique : d'une part cela lui permet de donner une caution implicite à son récit, et de l'autre, la Vie de saint Eustache offre déjà par elle-même des développements propres à susciter le romanesque, des aventures où le saint est presque un héros, ce qui fournit une structure narrative.

Résumés comparatifs de la vie et du roman

Vie de saint Eustache[5]	*Guillaume d'Angleterre*
Placide, général de l'empereur Trajan, se convertit au christianisme après avoir rencontré le Christ sous la forme d'un cerf qu'il pourchasse en forêt.	Guillaume, roi d'Angleterre, reçoit par trois fois un avertissement divin qui lui enjoint de partir en exil.

5. Ce résumé de la Vie d'Eustache est emprunté à Alain BOUREAU « Narration cléricale et narration populaire. La légende de Placide-Eustache » dans *Les saints et les stars. Le texte hagiographique dans la culture populaire*, études réunies par J.-Cl. SCHMITT, Paris, 1983, p. 45.

Il prend alors le nom d'Eustache et subit tous les malheurs possibles : la peste, les voleurs accablent ses biens. Il est contraint à l'exil.	Guillaume distribue tous ses biens et s'enfuit du palais, de nuit, avec la reine Gratienne, enceinte.
Sur le bateau qui l'emmène en Égypte avec sa famille, le capitaine s'éprend de sa femme et abandonne Eustache et ses deux fils sur une terre.	Celle-ci met au monde des jumeaux dans une grotte. Des marchands l'enlèvent sur leur bateau et jettent une bourse à Guillaume pour le « dédommager ».
Dans son errance, le malheureux doit traverser une rivière : il passe un premier enfant sur la rive opposée et, au milieu de la rivière, au moment d'aller chercher le deuxième enfant, il voit un loup et un lion s'emparer chacun d'un garçon.	Il forme le projet d'embarquer, à la grâce de Dieu. Il dépose un des fils sur un esquif et retourne chercher l'autre. Il voit alors un loup s'en emparer, revient sur le rivage, mais l'autre enfant a disparu, recueilli par des marchands. Guillaume veut en dernier recours récupérer la bourse qui alors est emportée par un aigle.
Il s'installe comme paysan dans un hameau où il demeure quinze ans.	Sous le nom de « Gui », il entre au service d'un riche bourgeois en tant qu'intendant. Grâce à ce mécène, il devient « Gui de Galvoie », marchand de grande envergure.
L'empereur, ayant besoin de ses talents militaires, le fait rechercher ; il est retrouvé et réintègre ses fonctions de général.	Il rencontre son neveu, qui gouverne à sa place et qui le fait rechercher. Mais Gui de Galvoie ne se fait pas reconnaître.
Ses deux enfants, sans qu'il le sache, ont été recueillis par des paysans qui les ont arrachés aux bêtes féroces.	Ses deux enfants, sans qu'il le sache, ont été recueillis et élevés par des artisans pelletiers. Au cours d'une dispute, ils s'enfuient de leurs maisons adoptives. Ils errent dans la forêt et tuent un daim, mais ils se font prendre par le gardien du domaine, qui appartient au roi de Catenasse.
Quinze ans plus tard, ils se sont engagés dans l'armée romaine.	Ignorant toujours qu'ils sont frères, ils entrent comme chevaliers au service du roi de Catenasse.
La femme d'Eustache, sauvée du déshonneur par la mort subite du capitaine, est devenue une « pauvre hôtelière ».	Gratienne est recueillie par un vieux seigneur qui veut l'épouser. Elle finit par lui céder et il décède avant de consommer l'union. Elle devient donc maîtresse du domaine de Sorlinc. Gui de Galvoie accoste un jour dans le port de Sorlinc. La dame vient prélever un péage sur son bateau. Elle invite le marchand à manger. Ils se reconnaissent au cours d'une partie de chasse. Elle lui raconte également être en guerre avec son voisin, le roi de Catenasse, qui veut l'épouser.

Dans son établissement, les deux jeunes gens, en sa présence, se racontent leur vie et se reconnaissent comme frères.

La mère fait part de ces retrouvailles au général qui commande ses enfants : c'est, bien sûr, Eustache. Ils rentrent à Rome.
La famille, à cause de l'accession au trône impérial du cruel Adrien, subit la persécution et le martyre dans un taureau d'airain chauffé à blanc. Miracle de leurs corps intacts, multiples conversions et construction d'une chapelle sur leur tombeau, après la fin des persécutions.

Guillaume poursuit ensuite seul un cerf et franchit étourdiment les limites du domaine. Deux chevaliers du roi de Catenasse veulent le tuer.
Il reconnaît alors être roi d'Angleterre et raconte ses aventures. Les deux chevaliers comprennent qu'ils sont frères, que l'homme est leur père. Miracle : la bourse vermeille tombe du ciel.
Ils retrouvent peu après Gratienne et la famille est réunie. Les pères adoptifs et le riche bourgeois sont récompensés. Retour à Londres, puis à Bristol dans l'allégresse générale.

Histoire d'une Vie

La plus ancienne attestation manuscrite de l'existence de la Vie de saint Eustache date des années 726-730. Saint Jean Damascène utilise dans ses *Discours apologétiques contre ceux qui rejettent les saintes images*[6] un court fragment de la Vie (la vision) pour argumenter contre les iconoclastes. Eustache a bénéficié d'un contact direct (visuel et auditif) avec le Christ, ce qui lui a conféré ce rôle important dans la polémique des images. Au xe siècle, les ménologes grecs réservent une place à la Vie pour des dates différentes (20 septembre ou 2 novembre) et deux manuscrits latins du xe siècle relatent la Vie complète[7]. À la suite du succès grec, les traductions latines ont fleuri autour des cours carolingiennes. Il semblerait que saint Eustache soit à ce moment associé à une symbolique impériale[8]. En effet, la théorie des trois ordres connaît ses premières élaborations[9] et Eustache en est un représentant parfait, personnage complet et conforme au modèle du chef sacré carolingien. Avant tout *miles* de haute naissance, il incarne aussi le *laborator*, et le martyre, étape ultime de sa métamorphose, le fait paraître sous les traits de l'*orator* dont le verbe est agissant, forçant la réponse divine et entraînant les conversions de nombreux païens.

Aelfric, le grammairien, l'éducateur des princes, fut un des premiers théoriciens de la trifonctionnalité sociale. On lui doit également, au xe siècle, la première traduction en langue vulgaire de la Vie d'Eustache[10]. À qui était des-

6. *PG*, t. XCIV, col. 1381.
7. Paris, BnF, ms. lat. 5577 et Rouen, BM, ms. 1379 (U. 42).
8. A. Boureau, « Placido tramite. La légende d'Eustache, empreinte fossile d'un mythe carolingien ? », *Annales ESC* n° 4, 1982, p. 686-690.
9. Notamment par la traduction et le commentaire des deux livres des *Hiérarchies* du pseudo-Denys l'Aéropagite, par Hilduin puis par Jean Scot Érigène.
10. *Aelfric's Lives of the saints being a Set of sermons of the Saint's Days, Early English Texts Society*, S. Keats éd., Londres, 1900, vol. II, n° 114.

tinée cette compilation anglo-saxonne de sermons et de Vies de saints ? Probablement à quelques jeunes fils de princes « que l'on admettait dans les monastères avant qu'ils n'aient appris le latin ; *(Aelfric)* souhaitait toucher par leur intermédiaire leurs pères, les dirigeants de l'État »[11]. Ce premier pas vers un public non latiniste est décisif car il trace une voie nouvelle.

La production en langue romane se fit autour d'un foyer littéraire situé entre la Normandie et le nord de l'Angleterre. Elle apparaît près de deux siècles après la traduction d'Aelfric, alors que le contexte primitif est largement dépassé : le schéma tripartite est éclipsé par d'autres représentations de la société. La séparation entre clercs et laïcs est une notion désormais plus importante aux yeux des religieux et à ceux de l'aristocratie laïque dont la volonté d'indépendance culturelle s'accroît.

La Vie latine sera copiée jusqu'au XVe siècle, mais le nombre de ces copies décroît avec le temps, alors que les versions en langue vulgaire connaissent un formidable essor jusqu'à la fin du XIIIe siècle[12]. Le succès est grand, à en juger par les vingt-huit manuscrits qui nous sont parvenus, composés entre le début du XIIIe siècle et la fin du XIVe siècle. Nous ne retiendrons pour la présente enquête qu'une petite partie de ces manuscrits, ceux copiés avant 1250. On suppose que la composition primitive a pu voir le jour dans les dernières décennies du XIIe siècle, même si aucun manuscrit roman de cette période ne nous est parvenu. Le genre hagiographique a certes une antériorité sur la littérature de langue romane, mais au moment où la Vie de saint Eustache est mise en roman, le roman antique et courtois, qui met l'accent sur le destin d'un homme (le héros), existe depuis une génération, ce qui suppose une influence, volontaire ou non, sur l'écriture hagiographique qui est avant tout une biographie.

La mise en roman d'une Vie

Le premier lien entre Vie et roman s'opère autour du phénomène de « translation ». Il est établi par les auteurs et par les scribes eux-mêmes qui entourent leurs écrits de précautions oratoires, discourent sur leur discours. Ce métalangage représente une part infime du texte, parfois un seul vers ; cependant ces incursions sont, sinon les prémices d'une subjectivité littéraire[13], du moins autant d'actualisations du récit. Les variantes par rapport à l'original latin sont inhérentes au parler roman. Lors de cet exercice le clerc se livre, et nous apporte des indices sur ceux à qui il s'adresse :

> « Je veux tout d'abord traduire le latin en roman brièvement... ceux qui sont nos voisins ne savent pas tous le latin, mais les clercs et les frères lais ensemble ont l'habitude de se servir souvent du roman : c'est pour cela que je veux parler en roman »[14].

11. G. DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, 1978, p. 131.
12. Cf. tableau en annexe.
13. « Certains types de documents, certaines modalités de l'énonciation me permettent de nuancer les thèses de ceux qui nient la possibilité de percevoir un individu au XIIIe siècle. Ce sont, par exemple, les sources littéraires en langue vernaculaire dans lesquelles on a montré l'apparition non du *moi*, mais du *je*, l'épanouissement d'une *subjectivité littéraire*, indice d'une subjectivité plus générale » (J. LE GOFF, *Saint Louis*, Paris, 1996, p. 511).
14. « translater voil primerement/ del latin en romanz briefment... Icil qui sunt nostre veisin/ ne sevent mie tuit latin/ Mais clerc e lai communeaument/ solent user romanz sovent/ Pur ço voil en romanz parlier » (Ms. Cheltenham, f° 131, v. 11 à 19, H. PETERSEN éd., « Trois versions inédites de la légende de saint Eustache », *Romania*, t. 48, 1922, p. 367-402).

La traduction est un art dans lequel tous ne sont pas versés : c'est le privilège du clerc d'user des deux langues. Il est ici question des frères lais, convers ne parlant pas le latin, et, d'autre part, des « voisins » qui pourraient désigner, non pas uniquement les membres réunis d'une assemblée, mais les personnes vivant à l'extérieur de l'abbaye. La langue romane est encore ici liée à l'oralité et la lecture est vraisemblablement destinée au public hétérogène d'une abbaye, elle émane d'une volonté fermement exprimée par le clerc d'élargir ce public. Ce prologue semble être un lieu commun de la mise en roman de Vies de saints[15].

Le corps du texte est précédé d'un prologue et se conclut par un épilogue qui glose l'histoire et en propose une interprétation. Une hiérarchie entre la prière et le conte y est brièvement évoquée : « Saint Eustache sut prier bien mieux que je ne sais conter »[16].

Le clerc insiste sur la fonction sacrée de l'*orator* et rappelle par ce trait de modestie qu'il est incapable de retranscrire les véritables mots du saint, et que l'art du conte est forcément subordonné à l'oraison.

Une étape nouvelle va être franchie dans l'écriture de la Vie et un processus de personnalisation de l'écrit engagé avec la version de Pierre de Beauvais, composée avant 1212 : « Pierre prit sa Vie à l'abbaye de Saint-Denis et la tira du latin pour la mettre en roman. Tel fut le souhait et la commande d'un des seigneurs de l'Église »[17]. Ce seigneur est probablement l'évêque de Beauvais, Philippe de Dreux, mais le nom du puissant commanditaire s'efface devant celui de l'adaptateur : du copiste anonyme, on passe à un « traducteur-adaptateur » qui inscrit son nom dans son travail, ce qui suppose une reconnaissance de son savoir-faire. De cette fonction complexe à la notion d'auteur il n'y a qu'un pas à franchir, celui de l'appropriation du récit.

La version suivante n'est pas composée en vers octosyllabiques comme les précédentes, mais en laisses monorimes de vers dodécasyllabiques, ce qui est une des formes de la chanson de geste. Le fait est suffisamment rare dans le domaine de l'hagiographie pour être considéré avec attention[18]. L'apparence esthétique qui lui est ici prêtée démontre qu'un rapprochement entre la Vie d'Eustache et une littérature destinée à des nobles laïcs, une des sources du roman, fut pressenti de bonne heure, probablement en raison du caractère guerrier du saint. On peut rapprocher ce transfert formel du procédé d'oblitération décrit par Jacques Le Goff à propos des rapports entre culture ecclésiastique et culture folklorique[19]. Le nouveau modèle est fondu dans une forme propre à séduire une noblesse guerrière. La structure strophique indique également une appartenance à l'oralité de cette œuvre.

« L'histoire vous est dite à nouveau et racontée telle que Benoît l'a traduite du latin ; elle sera bonne à entendre et sera bien écoutée »[20]. L'opération de

15. Par exemple, la Vie de saint Nicolas de Wace : « En romanz voil dire un petit/ De ceo que nus le latin dit/ Que li lai le puissent aprendre/ Qui ne poënt latin entendre ».

16. « Seint Euestace sout urer / Mult mielz ke jo ne sai cunter » (Ms. Cheltenham, f° 143 v°, H. PETERSEN, éd. citée).

17. « A mon signor saint Denis prist / Sa vie PIERRES qui la mist/ Et trest de latin en roumanz/ Tels fu li grez et li commanz/ A un des seignors de l'Iglise », v. 43 à 47. FISCHER éd., « La Vie de saint Eustache par Pierre de Beauvais », *Romanic Review*, t. 8, 1917, p. 1-67.

18. D'après P. MEYER, « Fragments d'une Vie de saint Eustache en alexandrins monorimes », *Romania*, t. 36, 1907, p. 13 : « Seulement deux légendes anglaises utilisent cette forme : les Vies de Saint Alban et Sainte Marguerite ».

19. J. LE GOFF, « Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne », dans *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, 1977, p. 230. Selon l'auteur, destruction, oblitération et dénaturation sont trois procédés utilisé par l'Église pour lutter contre la culture folklorique.

20. « vos est l'estorie retraite et racontée/ come BENEOIS l'a del latin translatée/ mult ert bone

translation, l'allusion à l'oralité et à un auditoire attentif sont présentes, mais la nouveauté réside dans l'individualisation de celui qui sera plus loin nommé « autor »[21]. Cette marque personnelle, véritable signature, semble aller de pair avec une nouvelle qualification du récit. Les versions latines lui donnaient le nom de *vita* ou de *passio* ; le récit est qualifié de « roman » au milieu du XIIIe siècle et pour la première fois substantivé dans la version de York : « Guillaume de Ferrières fut le nom véritable de celui qui écrivit en premier ce roman »[22]. L'accent n'est pas mis sur la traduction ni sur la diffusion orale, mais porte sur la composition et l'écriture, qui est personnelle. Dans ces deux vers qui évoquent le lien entre un homme et son écrit, le mot « roman » prend un sens nouveau pour une Vie de saint. Le comte de Ferrières est un aristocrate pieux du nord de l'Angleterre qui écrivit dans les dernières années du XIIe siècle. Son origine sociale et sa situation géographique sont deux facteurs importants d'un éventuel contact entre Vie et roman. La version porte de multiples variantes (par rapport au latin) qui donnent au récit une couleur chevaleresque[23].

La composition primitive de la Vie de saint Eustache du manuscrit de Paris, BnF, fr. 1374, est datée de la première moitié du XIIIe siècle. Le poème est rédigé en quatrains de vers décasyllabiques, ce qui est rare dans le corpus hagiographique. L'adresse nous entraîne loin d'un public de frères lais :

« Seigneurs et dames, entendez-moi tous... Écoutez l'exemple, les petits et les puissants, les fous et les sages, les pauvres, les gens aisés »[24]. Le ton est donné, digne du début d'un roman d'aventures, même si l'auteur précise bien qu'il s'agit d'un récit exemplaire. Le public est laïc, comme l'atteste la présence de dames ; l'appellation de « seigneurs » n'indique pas forcément un auditoire issu de la haute noblesse. L'état de la langue, qui est populaire, et les nombreux dialogues parfois drôles semblent tenir compte de l'hétérogénéité du public. Dans ce manuscrit de la seconde moitié du XIIIe siècle la Vie d'Eustache est insérée entre deux romans dans un recueil qui en comporte six[25]. Par le ton et certaines innovations de l'auteur, ainsi que par le nouveau contexte de cette Vie de saint, nous remarquons que son narrataire a dû changer en l'espace de quelques années : l'audience est plus vaste, plus laïque et mixte.

Une version en prose de la Vie de saint Eustache du milieu du XIIIe siècle fut insérée dans un recueil contenant une chronologie des rois de France[26], où elle figure juste avant la Vie de saint Denis. Au moins six légendiers font précéder la Vie d'Eustache de celle de Denis. Ce rapprochement des deux saints s'esquisse dès le IXe siècle[27], et montre combien la Vie d'Eustache déborde son

a oïr, mult ert bien escoltée » (fragment de Benoît, ms. Egerton 1066, strophe I). La numérotation des strophes est moderne, puisque seul un fragment de l'histoire nous est conservé, portant par chance le nom de l'auteur.

21. *Ibid.*, strophe XV.

22. « GUILLELME DE FERERES out non vereiment/ Ki cest romanz escrit tut premerment », York, Bibl. du chapitre, ms. XVI.K.13, f° 119 v°, H. PETERSEN éd., « Trois versions inédites... », *Romania*, t. 51, 1925, p. 376-396.

23. Par exemple, l'alliance de la prouesse à la sagesse, *leitmotiv* des romans de chevalerie, des détails sur les techniques de chasse, la mention de l'adoubement qui est importante : c'est précisément vers 1180 que ce rituel d'entrée en chevalerie devient presque un sacrement aux yeux de l'aristocratie. Cf. G. DUBY, *La société chevaleresque*, Paris, 1979, réimp. 1988, p. 118-119.

24. « Seignor et dames, entendez tuit a moi... » (Ms. BnF fr. 1374, f°65 v.1) ; « Oiez l'essemple, li petit et li grand/ li fol, li sage, li povre, li manant » *ibid.*, f°65, v.33-34. A. OTT éd., « Das altfranzösische Eustachiusleben », *Romanische Forschungen*, 1913, p. 481-607.

25. La Vie d'Eustache est l'unique Vie de saint de ce recueil qui réserve une bonne place au roman d'inspiration épique, tout en incluant des romans plus courtois. Cf. annexe.

26. Paris, BnF, ms. fr. 2464. J. MURRAY éd., *La Vie de saint Eustache, version en prose du XIIIe siècle*, Paris 1968.

27. Cf. A. BOUREAU, *loc. cit.*

cadre purement ecclésial pour être associé à la symbolique laïque et royale. Une autre version en prose du XIIIe siècle précède un traité de fauconnerie[28]. Le destinataire du manuscrit ne peut être qu'un noble laïc. Ces deux versions directement adaptées du latin sont composées en un style familier, très « oral ». Notons qu'une des rares variantes par rapport à l'original latin concerne un petit développement sur la chasse, art par excellence de la noblesse.

La précocité de la translation en langue vulgaire et l'essor des mises en roman en l'espace d'une ou deux générations montrent que les clercs ont souhaité une large diffusion auprès d'un public laïc. Si l'auditoire fut d'abord princier, il semble que l'on ait évolué vers un public plus hétérogène : les fluctuations formelles de la Vie du saint prouvent l'existence d'une recherche esthétique dans l'écriture et d'une volonté de s'adapter, c'est-à-dire de plaire, au narrataire. Enfin, l'inscription du nom dans la Vie et l'apparition de la notion d'auteur sont les prémices d'une appropriation de l'écrit. Cette émergence d'un individu après des siècles de transmission anonyme exclut le texte de la simple tradition de conservation : le récit lui aussi se caractérise et les différentes versions révèlent un effort particulier d'adaptation à un contexte. La mise en roman suppose, en même temps que la traduction, une actualisation de l'histoire. Ainsi, la translation est double : linguistique et idéologique.

Un nouveau modèle de saint : la lecture cléricale du monde laïc

Les indices d'une contamination de la tradition hagiographique par l'écriture neuve du roman sont fournis par l'évolution formelle de la Vie, et peuvent s'appliquer à d'autres Vies de saints. Cependant la matière même de la Vie d'Eustache lui réservait un sort différent des autres : guerrier avant tout, marié et père de famille, le saint est une exception dans le corpus hagiographique car « entre le VIe siècle et le XIIe siècle, la quasi-totalité des nouveaux saints, à l'exception de quelques rois et ermites, étaient des évêques ou des moines »[29]. De cette nouvelle préoccupation de l'Église de conquérir un public laïc, de l'inclure dans son plan de salut, résulte la traduction du latin en roman des Vies de saints mais aussi la recherche de nouveaux modèles de sainteté. La promotion d'un tel saint par le clergé, à partir de la fin du XIIe siècle, peut nous permettre de comprendre quel modèle normatif on soumet à l'aristocratie laïque.

La sanctification dans la vie militaire est une possibilité reconnue depuis le début du XIIe siècle par le décret de Gratien[30]. Eustache a pu bénéficier de ce revirement de considération pour le métier de soldat car la promotion de ce saint intervient au moment où les croisades demandent de nouvelles recrues et où l'Église élabore une justification chrétienne de la vie militaire. Ce modèle ne peut s'élaborer qu'en opposition à d'autres modèles. Eustache expose ainsi les raisons de son retour à Rome pour reprendre ses fonctions de chef militaire et repousser les envahisseurs : « Je n'irai pas là bas à cause de la volonté de l'empereur, ni pour la richesse ou l'honneur, ni pour montrer mon intelligence ou mon courage, mais pour défendre mon véritable Seigneur »[31].

28. Lyon, Bibliothèque municipale, ms. n° 772 (anc. 867).

29. A. VAUCHEZ, *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses,* Paris, 1987, p. 79.

30. A. VAUCHEZ, *ibid.*, p. 68, note 8 : Gratien, *Décret*, FRIEDBERG éd., IIa p., c. XXIII, q. I-VIII, 1241-1242.

31. « la n'irai pas por gré d'empereor/ Ne por richece d'avoir ne por anor/ Ne por mostrer mon sen ne ma valor/ Mais por desfandre mon natival seignor » (BnF, fr. 1374).

Le modèle rejeté par Eustache est celui véhiculé par la culture littéraire profane. Le « sen » et la « valor » surtout, qui sont l'essence même de l'idéal chevaleresque, font appel à la culture courtoise. En insistant sur la vertu de patience plus que sur celle de courage, Eustache s'oppose au modèle aristocratique défendu par la littérature épique, et d'autre part il s'oppose explicitement au modèle courtois promu par le roman en niant la prouesse guerrière et la « sagesse », manifestations, selon le clerc, de l'orgueil du chevalier. La leçon donnée par ces quelques vers est celle d'une contre-offensive ecclésiastique : l'indépendance de la noblesse laïque, sa cohésion[32], est assurée et proclamée par le roman, il faut donc détruire le modèle idéologique qu'il préconise. Le saint est ainsi présenté comme l'antithèse parfaite du héros de roman. Le rapport d'opposition entre Vie et roman est peut-être le lien le plus apparent unissant les deux genres car il instaure une dialectique entre les idéaux de deux cultures : pour l'époque mérovingienne, J. Le Goff souligne que « l'Église a voulu faire des saints non les successeurs mais les remplaçants des héros et les situer dans un autre système de valeurs »[33]. Cela concerne la position de la culture ecclésiastique face au héros antique, mais cette position n'a guère changé au XIIe siècle, face au héros courtois qui revendique cet héritage antique.

Depuis ses origines, l'histoire d'Eustache rassemble en un même personnage le guerrier et le chasseur. La chasse, dans les versions romanes de la Vie, est un « deduit », mot-clé de l'idéologie aristocratique[34] propagée par le roman. Sous la plume de l'hagiographe ce loisir devient condamnation. La chasse est en effet considérée par l'Église comme un vice[35]. Après le baptême d'Eustache, il ne sera plus question d'oiseaux ou de chiens : en renonçant à sa vie passée, il renonce à ce plaisir. De prédateur il est devenue proie, et ses enfants sont enlevés par des animaux. La version latine était très elliptique sur l'activité cynégétique de Placide-Eustache[36], alors que les versions romanes du XIIIe siècle étoffent les descriptions : à la chasse à courre s'ajoutent d'autres types de chasse, la chasse aux oiseaux de rivière, la fauconnerie. Or cette chasse au vol est l'emblème de la société courtoise, établi par le roman ; elle est plus noble que la chasse à courre et moins bestiale. La noblesse laïque revendique la chasse comme un signe d'appartenance à une élite sociale. Dans le roman, de nombreuses aventures ont pour origine une chasse : le *venator* y constitue presque un ordre à part entière. Ainsi, malgré la condamnation ecclésiastique de la chasse, inévitable dans le genre hagiographique, on sent que le modèle courtois s'immisce dans la Vie du saint.

À la vie de loisir, de « deduit », menée avant le baptême se substitue le « mestier », qui est la pénitence d'Eustache durant quinze ans : il garde les champs en échange d'un salaire. La dimension physique du labeur et la souffrance sont développées. L'épreuve est particulièrement humiliante, elle métamorphose le personnage : « J'ai tant vécu que ma barbe est grise, mon courage a décliné et m'a quitté ; mon corps est brisé par la grande peine »[37]. Symboli-

32. G. DUBY, *L'histoire continue*, Paris, 1991, p. 121 : « Les marxistes... reconnaissaient qu'une classe n'accède à l'existence efficace qu'au moment où ceux qui la forment prennent conscience d'en faire partie ». Le roman paraît être le moyen de cette prise de conscience au Moyen Âge.

33. J. LE GOFF, *Pour un autre Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 231, n. 22.

34. Et également le titre d'un des plus célèbres traités de chasse du XIVe siècle, le *Roman des deduis*, par Gace de la Buigne : je remercie Bruno Laurioux pour cette précision.

35. Cf. J. LE GOFF, *Saint Louis*, Paris, 1996, p. 691-693.

36. « Erat enim venatione industris omnibus diebus ». Version latine publiée par J. MURRAY, *La Vie de saint Eustache, version en prose du XIIIe siècle*, Paris, 1968.

37. « Tant ai vescu, que la barbe ai chenue/ ma vertuz est trepassee et chëue/ de grant tormant est ma chars derompue... » (Paris, BnF, ms. fr. 1374, strophe 180, A. OTT éd., *loc. cit.*).

quement, elle place Eustache dans la classe la plus humble des *laboratores* : plusieurs versions spécifient qu'il est au service de la communauté et non d'un homme en particulier, ce qui annonce la valeur christique du personnage[38]. Le travail, qui a aussi le pouvoir de transcender la douleur, est sanctifiant : « J'ai si longtemps gardé les blés, que j'ai oublié ma douleur, pour l'amour de mon créateur »[39]. Il n'est bien sûr pas question d'un enrichissement par le travail : c'est avant tout la souffrance physique qui est recherchée. Eustache s'endette afin d'offrir viande et vin aux messagers venus le chercher. Cette « souillure essentiellement laïque », l'argent, est ici tolérée et justifiée par un travail honnête, physique et qui ne suppose pas d'enrichissement. Comment le message va-t-il être reçu par le groupe aristocratique qui fustige dans sa littérature les gens de métiers, les vilains, et pour qui le travail manuel et rétribué est la pire des servitudes ?

Le dernier trait profondément laïc qu'Eustache devra transcender pour parvenir à la sainteté est sa vie familiale. Par le martyre subi en commun, il y a sanctification de la famille, sous certaines conditions. La famille d'Eustache se réduit à une structure étroite, modèle préconisé par l'Église. Eustache est un saint marié mais, par la force des choses et selon la vision ecclésiastique du mariage idéal, il est abstinent. Un mouvement naturel et divin unit le père et ses fils. Le parallèle est fait entre l'épisode du cerf se distinguant du troupeau, parce qu'il est plus beau, plus grand, et les fils d'Eustache se distinguant de la masse des nouvelles recrues. Avant même de les reconnaître, Eustache les a élus : le lien charnel s'estompe au profit du lien spirituel grâce au sacrement du baptême.

La Vie de saint Eustache a connu plusieurs extensions dans le roman médiéval. La plus complète d'entre elles, et probablement la première, fut élaborée dans les années 1180. C'est-à-dire en même temps que les débuts de la diffusion en langue romane de la Vie, et juste un peu avant son véritable essor, que l'on peut dater des premières décennies du XIIIe siècle. À cause de cette proximité dans le temps, il est difficile d'envisager la relation entre la Vie et le roman autrement que sous sa forme dialectique. Les textes sont en correspondance étroite, le rapport au modèle littéraire est toujours ambigu, imitation autant que démarcation. On peut supposer une première influence de la Vie sur le roman, à cause de l'ancienneté du genre hagiographique, mais il faut également envisager une contamination de la Vie par l'écriture « romanesque ». Les motivations de leurs concepteurs opposent deux « genres », mais la langue et l'horizon imaginaire forment un patrimoine commun.

Une adaptation romanesque

Si la Vie d'Eustache se démarque d'autres Vies de saints, *Guillaume d'Angleterre*[40], par son ton cynique et sa thématique éloignée des préoccupa-

38. L'identification au Christ est complète lorsqu'après leur avoir lavé les pieds, Eustache offre un repas aux deux messagers qui le reconnaissent à sa plaie.

39. « Si ai loncq tamps gardé ses blés,/ U j'ai oubliiet ma dolour/ Pour l'amour de mon creatour » (Bruxelles, Bibl. Royale, ms 10294-304, f° 170 v°, H. PETERSEN éd., « Trois vies inédites de saint Eustache », *Romania* t. 52, 1926, p. 52-74. Ce manuscrit du XVe siècle est une copie d'un ms. du XIIIe siècle.

40. Six éditions de ce texte ont paru d'après les deux manuscrits Paris, BnF, ms. fr. 375 et Cambridge : je me réfère à l'édition la plus récente, coll. Pléiade et à la traduction de J. TROTIN, *Guillaume d'Angleterre*, Paris, 1974.

tions habituelles de la *fin'amor* et du monde arthurien, fait figure de roman bâtard dans l'œuvre de Chrétien de Troyes. La question de l'auteur, dont nous avons vu qu'elle était essentielle à l'élaboration de la forme du roman, est loin d'être claire. Les critiques modernes ont parfois préféré dénier à Chrétien la paternité de *Guillaume d'Angleterre*, plutôt que de lui reconnaître cette œuvre « décalée ». Force nous est de considérer ce « Crestiiens » comme l'auteur du roman. Le nom propre a ici un statut privilégié, il n'est plus noyé dans la masse de l'écrit : c'est le premier mot du conte. Il fait écho à un autre nom, à l'*explicit* : « Rogers li Cointes », Roger l'Habile, le Rusé[41]. Le texte se trouve donc encadré par les deux noms, celui de l'auteur de cette version écrite de l'histoire, Chrétien, et celui du compagnon qui lui en a conté la matière, Roger. La notion d'auteur est plurielle et plus complexe que celle ébauchée dans la Vie. L'œuvre n'est pas qualifiée de roman mais de conte, ce qui montre une fois encore que l'écrit entretient toujours un rapport avec la narration orale. L'auteur se contredit à ce sujet, puisqu'il affirme aussi au début du conte s'être inspiré d'une source écrite.

Guillaume d'Angleterre reprend assez fidèlement la « conjointure » de la Vie d'Eustache. Le squelette du récit offre suffisamment de résistance et de consistance pour n'avoir pas été modifié, laissant entrevoir les fondements folkloriques (et mythiques) de la légende. Cependant la chair en a été profondément transformée. La partie centrale de la Vie (de l'enlèvement des enfants à la réunification de la famille) fut surtout étoffée dans le conte, et recomposée suivant les canons de la narration romanesque. La vie d'exil y est développée pour chacun des membres de la famille, qui accèdent ainsi au statut de personnages. Les quatre protagonistes de *Guillaume d'Angleterre* deviennent les héros d'une histoire qui leur est propre, autant d'histoires dans l'histoire.

Par l'analyse des principaux thèmes remaniés selon un idéal aristocratique, nous essaierons de montrer que *Guillaume d'Angleterre* appartient bien au monde du roman, et s'éloigne radicalement de la Vie, dont il oblitère le sens. Le conte de Chrétien n'est pas un « roman hagiographique », il affirme son appartenance au monde laïc en métamorphosant sa source. Ni le baptême, ni le martyre, motif essentiel de la Vie supprimé au profit d'un *happy end* typiquement romanesque (retrouvailles, fête et distribution de dons), ne sont présents dans l'histoire de Guillaume. Les autres transformations portent principalement sur le glissement du personnage du saint à celui du héros, avec une réécriture de la vision. La nature de l'épreuve et la teneur des aventures liées au travail subissent également un décalage, remettant en question la représentation ternaire de la société. Enfin, la dimension familiale du récit est bien plus exploitée qu'elle ne l'avait été dans la Vie, avec notamment l'introduction de la gémellité des fils de Guillaume et d'une problématique de lignage.

Saint ou héros ?

Le point commun entre saint et héros est constitué par leur biographie, la description de destins individuels (ce qui deviendra le propre du roman). Ici, l'auteur recourt au modèle hagiographique pour élaborer son héros. Ceci peut être l'indice d'une volonté de ré-appropriation du patrimoine imaginaire originel du roman, dénaturé par la culture ecclésiastique (qui a substitué le saint au

41. Il s'agirait de Roger de Lisais. Cf. note 1 de la traduction de J. Trotin, *op. cit.*

héros). Observons les mutations du personnage principal subies au moment de sa translation de la Vie au roman. Au temps référencé et historique de la Vie (Rome à l'époque de l'empereur Trajan), est substitué un nouveau décor spatio-temporel, correspondant mieux à l'univers romanesque : « En Angleterre il y eut jadis un roi »[42]. Le temps est celui du conte, anhistorique, et le lieu est l'Angleterre, horizon onirique des origines du roman. Ces deux données ancrent le récit dans son nouveau contexte, et le détournent de la *matière de Rome* : le récit est inséré dans le domaine réservé de l'aristocratie laïque. La conversion du roi porte sur l'abandon de la vie mondaine. La stérilité du couple royal semble signifier que le roi, pourtant décrit comme un parangon de vertu, est entaché d'un péché. Le chapelain remarque alors que le pouvoir royal repose sur l'usurpation des biens : « Mais ce dont je suis sûr, c'est que vous détenez nombre de biens sur lesquels vous n'avez aucun droit... le roi convoque immédiatement à sa cour tous les gens qu'il avait, à sa connaissance, tant soit peu spoliés »[43]. L'accusation est grave : Guillaume n'est pas celui qu'on croit et derrière ce roi voleur se profile la figure d'un usurier qui profite de biens ne lui appartenant pas.

Visions

Si l'on devait classer hiérarchiquement les rapports avec le divin, nul doute que le primat serait accordé à la vue, à la contemplation directe de la divinité, et l'on sait le parti qu'ont tiré les iconodoules de la vision d'Eustache. Guillaume non seulement n'a pas ce privilège, mais il faut que la voix divine retentisse par trois fois pour qu'il entende le message. La suspicion entoure ce pseudo-miracle dont on redoute qu'il ne soit le fait d'un « fantosme ». À cette première série de visions marquant le début des épreuves fait écho une autre vision qui amènera le dénouement de l'histoire. Lors du repas auquel il est invité par sa femme, sans toutefois la reconnaître, Guillaume commence à songer en veillant : une chasse merveilleuse se déroule sous ses yeux, il en est l'acteur et poursuit un cerf de seize cors. Il hurle, saisi par tant de réalisme, « Hou ! hou ! Bliaut, le cerf s'enfuit ! »[44], au beau milieu du repas. Ce motif de la « dorveille », bien connu des romans arthuriens, est le contrepoint de la première vision. Dans le réseau interne du texte, elle opère l'anamnèse du personnage : par la projection quasi réelle de ses plus profondes pensées, Guillaume recouvre, plus que son identité, sa vraie nature. Il est en effet significatif que la chasse soit complètement dissociée de la première vision et reportée dans un cadre plus romanesque (et plus psychologique) ; l'effet visuel est réservé à cette scène dans le but de la valoriser. La mémoire profonde du roi est activée, et la chasse en est la trace tangible. Souvenir de son origine aristocratique, inscrite biologiquement en lui, qui resurgit avec tant de force que la projection deviendra réalité. La dame[45] exauce point par point le rêve cynégétique de son ami et mari : Guillaume trouve et sert (avec ses fils) « le cerf aux seize cors »[46].

Par un autre jeu de mémoire, à l'échelle plus vaste des relations intertextuelles, le héros fait resurgir ses vies antérieures au roman. Un aristocrate qui

42. « en Engleterre ot ja un roi », v. 19.
43. « Mais je sai bien que vos avés/ Maintes coses u vos n'avés droit »... « Tot maintenant a sa cort mande/ Trestout ciax de cui il savoit/ Que riens du leur a tort avoit » Vers 96-110. Trad. TROTIN.
44. « Hu ! Hu ! Bliaut, cis cers s'en fuit ! » Vers 2592. Trad. TROTIN.
45. Gratienne est alors une dame veuve, seule maîtresse de son domaine tombé en quenouille, telle Laudine du *Chevalier au Lion*. Elle devient donc un peu fée, selon la norme du roman courtois.
46. « le cerf de seize rains », v. 2586.

ne chasse pas est une impossibilité constitutionnelle ! C'est un premier indice sur la façon dont a pu être perçue la morale exemplaire de la Vie. La chasse est revendiquée comme le symbole de l'aristocratie, étant inscrite dans sa nature même. Et cette nature rappelle impétueusement à l'ordre l'homme qui a quitté son rang et négligé les fonctions liées à son état. Par la ré-appropriation du symbole de la chasse, le héros se définit en se démarquant du modèle ecclésiastique, et du même coup il se démarque du vilain.

Le métier et les trois ordres

Prévôt, échevin, maire, vicaire, chanoines, prieurs, intendant, cellérier, forestier, sénéchal, sergent, jongleur, fauconnier, veneur, pelletier, marchands jouent de plus ou moins grands rôles dans le roman. En revanche, le paysan brille par son absence. Eustache incarnait le *laborator*, c'est-à-dire que dans le cadre théorique restreint des trois ordres, il ne pouvait être que paysan. Faire du roi Guillaume un paysan a paru impossible, ce qui prouve les limites de la théorie essentiellement élaborée par le clergé. Guillaume devient, durant les vingt-quatre années de son exil, un marchand, par une sorte d'ascension sociale réalisée grâce aux bénéfices. Le sens premier de cette nouvelle fonction semble être péjoratif car le bénéfice est associé à l'usure[47] et se pose ici comme l'antithèse d'un autre idéal romanesque, la « largesse ». Guillaume est puni par où il a péché, mais il s'agit d'un péché contre l'idéal courtois[48].

On peut s'étonner de la dissociation de la fonction guerrière du personnage du roi, qui jamais ne combat. Guillaume a laissé tomber son épée par terre au début de ses aventures, elle est récupérée par des marchands qui s'en servent pour tailler des branches ! Il est lâche. La fonction guerrière est assignée aux fils du roi, et également aux fils du bourgeois qui a recueilli Guillaume. Ces derniers sont adoubés par le roi et mariés à des filles de comtes. Quant au bourgeois, il est lui aussi anobli.

À la simplicité théorique et abstraite de la Vie est opposée une autre réalité, plus foisonnante et complexe (plus « moderne »). Une restructuration de l'ordre ternaire se dessine, peut-être parce qu'il a paru trop rigide à un moment où le système féodal est bouleversé par l'expansion d'une bourgeoisie marchande[49], ce qui est probablement montré par le foisonnement des personnages de marchands dans le roman. Les innovations suggérées par le roman portent surtout sur deux des trois ordres, les *laboratores* et les *milites*, c'est-à-dire sur les deux ordres laïcs, qui, grâce aux métamorphoses de Guillaume et d'autres personnages (le bourgeois), fusionnent à certains moments ; le lexique opère lui-même

47. J. LE GOFF, « Temps de l'Église et temps du marchand », *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, 1977, p. 46.

48. Au milieu du roman l'auteur intervient en une centaine de vers pour poser clairement les termes du débat entre Nature et Éducation (surtout v. 1370-74). Ce discours de propagande aristocratique prépare l'épisode qui va amorcer le dénouement des épreuves. Les pères adoptifs désirent placer leurs enfants en apprentissage pour qu'ils apprennent un métier, mais surtout pour qu'ils sachent réaliser du bénéfice : « Mix saront acater et vendre/ Se il sevent aucun mestier », v. 1438-39. Mais les enfants refusent catégoriquement d'aller à l'atelier, « en escriene ». Les conseils du père à son fils adoptif qui s'en va portent uniquement sur l'opportunité de réaliser du gain, mais « l'enfant n'a cure de tout cela ; il ne se soucie pas de prêter à usure, car sa nature s'y refuse » (Trad. Pléiade) : « De tout çou li enfes n'a cure ; /N'a soing de prester a usure/ Que se nature li caloigne » v. 1589-91.

49. D. BARTHÉLEMY, *op. cit.*, p. 146, préfère le terme d'« aristocratie bourgeoise ».

cette fusion[50]. Peut-être cela traduit-il une réalité complexe, celle de l'aristocratie laïque, alliée et concurrente de ces riches marchands.

Un thème à succès du roman : les jumeaux

L'abandon de la vie mondaine est symbolisé par un retour à l'état de nature. Le couple vit comme « sauvechine », comme des bêtes sauvages dans les bois : ils se nourrissent de cru, suivant un régime exclusivement végétarien (fruits, baies, glands, eau de pluie[51]). La reine accouche de jumeaux dans la forêt. La gémellité, trait absent de la Vie, est une résurgence des sources mythiques du roman. Symbole de fondation (ces jumeaux ont le rôle de refondateurs de la famille), elle indique une immersion dans le temps des origines. Cette dimension atemporelle est concrétisée par le désir anthropophage de la jeune accouchée : poussée par la faim, elle exprime le désir de manger un de ses enfants[52]. Ce dérèglement, l'inversion et l'écrasement de la génération, signale la situation des personnages hors du temps normé. Le temps suspendu, réversible, est par essence le mode temporel de l'exclusion, et de même certains espaces intermédiaires[53] sont les attributs indispensables de la situation de marginalité. Ici, le rivage maritime et la grotte, dans laquelle Gratienne mettra au monde les jumeaux, joueront le rôle de lieux suspendus. Ce développement des fonctions spatio-temporelles de la liminarité n'est pas exprimé de la même façon dans la Vie : le passage se fait outre-mer ou outre-fleuve ; on se situe dans un temps eschatologique, et non dans une perspective de retour au temps des origines.

Une quinzaine d'années plus tard, les jumeaux s'enfuient du village où ils vivaient. Louvel, à l'aide de son arc, vise un jeune daim et l'abat d'une seule flèche en plein cœur. Puis ils trouvent une fontaine et une loge où ils décident de manger et de passer la nuit. Rodain est envoyé dans une abbaye proche où le cellérier lui donne *feu, pain, vin et sel* pour préparer la viande. Plusieurs niveaux d'interprétation se superposent dans ce repas des jeunes chasseurs qui fait écho aux références culinaires du début du roman, lors de la vie sauvage. Le régime, alors à la fois cru et exclusivement végétarien ou, au contraire, carné à l'extrême (fantasme anthropophage), était la marque d'un bouleversement de l'ordre. Les jumeaux, qui réinventent le repas élaboré, viande cuite et assaisonnée accompagnée de pain et de vin, sont les garants du rétablissement de l'ordre universel. Par cette chasse ils compensent également le changement d'état de leur père.

La gémellité, si elle est un trait mythique du roman, est aussi l'occasion d'exposer l'un des problèmes contemporains posés à l'aristocratie concernant l'héritage des terres. Aucune femme (Guillaume ayant présidé lui-même à l'accouchement de sa femme, ce qui constitue un autre témoignage du boule-

50. Cf. K. Holzermayr, « La métamorphose du roi Guillaume », *Médiévales* n° 4, mai 1983, p. 91-101 et I. Garreau, « Couleurs, teintures et étoffes. Imaginaire et symbolique littéraires. XIIe-XIIIe siècles », à paraître au Léopard d'Or.

51. D. Régnier-Bohler, « Exil et retour : nourriture des origines », *Médiévales* n° 5, novembre 1983, p. 68-80.

52. « Car elle éprouve une faim insatiable : pour un peu, elle se trouverait de nouveau grosse des jumeaux qu'elle vient d'enfanter » (Trad. Trotin) : « C'une si grans fains l'a atainte/ K'a poi ke ne sera enchainte/ Des enfans que ele a enfantés » Vers 615-17.

53. Cf. à ce sujet A. Guerreau-Jalabert « L'essart comme figure de la subversion de l'ordre spatial dans les romans arthuriens », dans *Campagnes médiévales : l'Homme et son espace. Études offertes à Robert Fossier*, Paris, 1995, p. 59-72.

versement de l'ordre) n'est à même de témoigner sur l'ordre d'apparition des jumeaux, comme c'était l'usage[54]. Il n'y a donc juridiquement ni aîné ni puîné, ce qui remet en cause le système d'héritage au premier-né, et entraîne la distribution équitable (donc le morcellement) des fiefs entre les deux parties. La distinction, si chère à l'ordre féodal, entre primogéniture et ultérogéniture est pourtant mise en valeur à l'occasion de la chasse initiatique. Louvel semble avoir tous les attributs de l'aîné. Lorsqu'il quitte sa maison, doté d'un équipement de jeune adoubé, revu à la baisse[55], l'enfant est ravi et retrouve Marin dans la forêt. C'est encore Louvel qui commande, qui abat le daim. Le rétablissement de l'ordre familial et féodal passe d'abord par la restructuration de la micro-cellule familiale que représentent les deux frères. Ce repas et cette chasse peuvent être considérés comme des rituels initiatiques liés au passage, ce qui montre que ces jumeaux sont aussi les garants d'un idéal chevaleresque. Dans la Vie, le passage des enfants de la classe roturière à la classe guerrière est à peine développé, on insiste davantage sur le passage de la vie terrestre à la vie céleste. Or les romans d'apprentissage (*Perceval* par exemple) tirent leur matière de l'entrée en chevalerie de jeunes hommes. L'auteur de *Guillaume* exploitera le thème, négligé dans la Vie, des jeunes en quête d'identité et de statut social. Ce sont là les débuts d'une littérature psychologique caractéristique du roman. Enfin, une dernière lecture de ce repas de chasseur s'impose, en regard de la chasse inaboutie d'Eustache : elle est ici presque achevée (puisque ce n'est qu'un daim) et l'on peut voir dans cette aventure « théophage » le symbole et la trace d'une communion profane.

Pour les deux fils, la fonction chasseresse est étroitement associée à la fonction guerrière qui est le complément logique de leur éducation. Le seigneur qui les prend à son service et les adoube leur enseigne l'art de chasser : « de leur apprendre à chasser avec des chiens et des oiseaux, et de les emmener en forêt ou en rivière ; et celui-ci leur apprit tout ce qu'il y avait à apprendre en matière de chasse, à courre et au faucon »[56]. Il en fait aussi les gardiens des marches de son domaine : « Tous deux, comme il se doit pour des guerriers, portent des genouillères et des cuirasses, des lances, des épées et des écus »[57].

Alors que les enfants d'Eustache sont d'emblée attirés par leurs parents, le roman en fait des ennemis, ce qui donne du ressort au récit. Gratienne, qui ne sait pas encore qu'ils sont ses fils, déclare : « Ce sont mes ennemis mortels » ; Guillaume réplique par une expression ambiguë : « Alors qu'ils sont vos amis charnels »[58]. Les termes de la relation familiale sont esquissés avec beaucoup de finesse, ayant comme référent le prototype mythique et profane de la famille œdipienne. Cette source s'oppose radicalement à la source hagiographique.

Lors de la rencontre qui précède la reconnaissance du père et des fils, deux objets constituent les preuves symboliques de leur lien charnel[59]. Guillaume raconte comment il trancha son manteau en deux au fil de l'épée pour envelopper chacun de ses fils à la naissance. Il s'agit là d'un symbole très fort dans

54. C'était d'ailleurs la seule occasion pour des femmes de faire entendre un témoignage.

55. Une cape de bure, de vieux éperons, des bottes en cuir de vache et deux roncins, et un « écuyer », Rodain.

56. « Des chiens et d'osiax lor aprenge/ Ses maint en bos et en riviere/ Et cil trestoute la maniere/ Des chiens et d'oisiax lor aprist », v. 1929-1945. Trad. A. BERTHELOT, Pléiade.

57. « Ambedoi comme guerrier orent/ Genoillieres et wanbisons/ Lances, espees et blasons », v. 2740-43. Trad. A. BERTHELOT, Pléiade.

58. « Sont cist mi mortel anemi./ Ains sont vostre carnel ami », v. 3075-76. Trad. TROTIN.

59. L'épisode du manteau et celui de la bourse qui lui sera d'ailleurs miraculeusement restituée à la fin de son récit.

la Chrétienté médiévale, dont l'initiateur est saint Martin de Tours. Cependant le motif est ici extrait de son contexte hagiographique pour être placé dans un cadre féodal. Le manteau royal est un attribut de la souveraineté. Son abandon par Guillaume signifie son renoncement au pouvoir, et sa séparation entre les deux enfants, la répartition de ce pouvoir et l'héritage des fiefs. Dans la Vie d'Eustache, c'est la mère qui reconnaît d'abord ses fils, alors que le roman confie le rôle au père, probablement pour souligner que le lignage et la transmission du pouvoir sont avant tout une affaire d'hommes. Quant à la bourse vermeille qui avait excité la convoitise de Guillaume, elle tombe miraculeusement du ciel lors de son récit à ses fils, consacrant et réintégrant le roi dans sa fonction de redistributeur des richesses, et non plus d'usurpateur.

Il ressort du bilan des épreuves de Guillaume une situation inchangée pour le couple royal, mais une promotion claire de la « bourgeoisie ». Les véritables héros sont donc d'une part les jeunes, et de l'autre les « bourgeois », ce qui peut nous donner un indice sur le commanditaire du roman, probablement lié à cette bourgeoisie marchande, s'il n'est pas un de ces « nouveaux nobles » lui-même. Ce personnage équivoque est le vrai gagnant de ces luttes d'imaginaire entre Vie et roman. Dès la fin du XIIe siècle en Lombardie, l'Église reconnaît la possibilité d'une sanctification pour les laïcs en canonisant pour la première fois un non-noble laïc : Homebon de Crémone, marchand de son état[60]. D'autre part, le bourgeois est l'acteur principal d'une reconfiguration et d'un élargissement de la noblesse en cette fin du XIIe siècle. Ainsi, le roman remet en cause la théorie des trois ordres : le profil d'une société noble en mutation, pleine de contradictions, est esquissé dans *Guillaume d'Angleterre*. *Miles, venator* et *mercator*[61], ainsi qu'une dichotomie jeunes/vieux, viennent nuancer une vision de la société qui jusque-là était le jouet de la seule culture ecclésiastique.

Dans les versions plus tardives de la Vie, on perçoit l'influence d'une écriture romanesque voire théâtrale : Eustache se laïcise[62], et le cor de chasse, qui joue un rôle essentiel dans *Guillaume*, devient un de ses nouveaux attributs iconographiques. Cette influence qui transforma peu à peu le saint en héros n'eut pas la faveur du clergé. À partir du milieu du XIVe siècle, les copies de sa Vie se raréfient, le personnage devient trouble : on le dédouble en saint Placide et saint Eustache, on le nomme « chevalier Eustache »... L'évolution de la notion d'authentification historique, au détriment de la piété populaire, fait que saint Hubert, dont l'existence est attestée par l'Église, fut considéré comme plus orthodoxe pour assumer le rôle de patron des grandes chasses : la vision d'Eustache lui sera attribuée. En 1969, Eustache fut exclu du calendrier chrétien par Vatican II et remplacé par saint Hubert à la date du 3 novembre.

60. A. VAUCHEZ, *op. cit.*
61. Le soldat, le chasseur et le marchand.
62. Surtout, de façon très comique, dans le ms. Paris, BnF, 1374.

Isabelle GARREAU, 7, rue des Trois-Frères, F-75018 Paris

Eustache et Guillaume ou les mutations littéraires d'une vie et d'un roman

Dans le cadre temporel du XIIe siècle finissant, cet article considère les contaminations réciproques des modes d'écriture existant entre l'hagiographie et le roman. Ces contaminations, d'ordre littéraire et idéologique, sont les traces tangibles de conflits d'imaginaire entre l'Église et l'aristocratie laïque. À travers deux exemples, la *Vie de saint Eustache* et le conte de Chrétien de Troyes *Guillaume d'Angleterre*, les mécanismes de la mise en roman et de l'adaptation romanesque sont analysés, ainsi que les relations complexes entre les figures du saint et du héros.

Littérature française – roman – hagiographie – Chrétien de Troyes – saint Eustache

Eustache and Guillaume or the Literary Mutations of a Life Story and of a Romance

Within the temporal framework of the late twelfth century, this article examines the interchange of modes of writing that existed between hagiography and romance. These reciprocal infiltrations, of a literary and ideological nature, are the tangible traces of the conflicts of the imaginary between the Church and the lay aristocracy. Two examples, the *Vie de saint Eustache* and Chrétien de Troyes' tale *Guillaume d'Angleterre*, serve to analyze the mechanisms of novelistic construction and romantic adaptation, as well as the complex relationships between the figure of the saint and that of the hero.

French literature – romance – hagiography – Chrétien de Troyes – Saint Eustache

Annexes

Nombre de copies de la Vie entre le Xe *et le* XVIe *siècles*

	Latin	Roman
Xe siècle	2	
XIe siècle	2	1*
XIIe siècle	5	?
XIIIe siècle	2	15
XIVe siècle	1	13
XVe siècle	1	4
XVIe siècle	1	

* Cette version est celle d'Aelfric, en anglo-saxon.
Note : un manuscrit roman qui n'est pas daté et un autre datant du XVIIIe siècle ne figurent pas dans ce tableau.

Liste des manuscrits cités

Londres, British Library, ms. Egerton 1066. Début XIIIe s. BENOÎT (fragment). Laisses monorimes d'alexandrins.

Anc. Cheltenham, ms. Phillipps 4156. Début XIIIe s. *Jesucrist par seint Eüstasse...* Vers octosyllabiques.

York, Bibl. chapitre, ms. 16 K 13. Début XIIIe s. GUILLAUME DE FERRIÈRES, *la vie seint Eustace...* Vers irréguliers.

Paris, BnF, ms. fr.13502. Début XIIIe s. PIERRE DE BEAUVAIS. *De diverses meurs se diversant/les gens qui u siecle...* Vers octosyllabiques.

Paris, BnF, ms. fr. 2464 (2). 1ère moitié XIIIe s. Vies de Saint Denis, saint Eustace. Chronologie des rois de France. Première version en prose.

Paris, BnF, ms. fr.1374. XIIIe s. 1 – Li Romanz de Parise la duchece ; 2 – Le Roman de Cliges ; 3 – « Placidas » (fº 65 : *seignor et dames entendez tuit à moi*) ; 4 - Li Romanz de la price de Jherusalem ; 5 – Li Romanz de Girard de Vianne ; 6 – Li Romans de la Violete ; 7 – Le Roman de Florimont. Vers octosyllabiques.

Médiévales 35, automne 1998, pp. 125-140

Henriette BENVENISTE

FIERTÉ, DÉSESPOIR ET MÉMOIRE : LES RÉCITS JUIFS DE LA PREMIÈRE CROISADE

La première croisade, quatre ans après sa déclaration, aboutit à la conquête de Jérusalem ; mais cette aventure est aussi étroitement liée à la première persécution de grande ampleur à l'encontre des juifs d'Europe, si l'on fait exception, peut-être, des conversions forcées qui eurent lieu dans l'Espagne wisigothique. Les communautés juives de Rhénanie sont tombées victimes de la violence des croisés sans que les autorités puissent leur porter secours.

Le but initial de la croisade, tel qu'il fut prêché en décembre 1095 à Clermont, était certainement la reconquête des Lieux Saints et la libération des fidèles chrétiens du joug des musulmans, mais la première croisade a tout autant stigmatisé les juifs, ces derniers étant considérés responsables de la mort de Jésus. Ainsi, sur leur route pour Jérusalem, les armées régulières des croisés – et non pas des hordes de paysans indisciplinés[1] – convergeant de toutes parts de l'Europe occidentale et conduites par des chefs expérimentés, se sont attaquées aux juifs le long de la vallée du Rhin en leur imposant un choix : le baptême ou la mort.

La chronologie et la géographie de ces persécutions sont bien connues des historiens[2]. Dès le mois de décembre 1095, les juifs d'Allemagne reçoivent des informations de leurs coreligionnaires de la France du Nord concernant des événements qui ont eu lieu à Rouen[3]. Le 3 mai 1096, les croisés conduits par Godefroy de Bouillon engageaient les massacres des juifs de la ville de Spire. L'armée réunie par Emich de Leiningen – formée des Souabes et des habitants de Rhénanie – marchait alors vers le nord et continuait les massacres à Worms et à Mayence, les 18 et 25 mai 1096. Ce fut dans cette région que les rejoignirent des croisés anglais, français, flamands et certains venus de Lorraine. Puis, les croisés se dirigèrent vers Cologne. Les juifs de cette ville avaient tenté de chercher refuge dans les environs, mais les croisés les repérèrent et les anéantirent dans les villes voisines de Wevelinghoven, Ellen, Neurs, Dortmund, Mörs, Gelden et Xanten. Une autre armée commit des massacres à Trèves et à Metz. Des croisés conduits par Pierre l'Ermite avaient déjà obligé, au mois de mai,

1. J. RILEY-SMITH, « The First Crusade and the Persecution of the Jews », *Studies in Church History*, t. XXI, 1984, p. 57-72.
2. Voir entre autres : S. W. BARON, *A Social and Religious History of the Jews, High Middle Ages 500-1200*, vol. IV : *Meeting of East and West*, New York-Londres, 1957, p. 89-116 ; St. RUNCIMAN, *The First Crusade*, Londres, 1992, p. 62-93.
3. N. GOLB, « New Light on the Persecution of French Jews at the Time of the First Crusade », *Proceedings of The American Academy for Jewish Research*, 34, 1966, p. 1-63.

les juifs de Ratisbonne à se convertir. Les communautés juives de Wessili et de Prague furent quant à elles massacrées par une armée de Saxons et de Bohêmiens conduits par le prêtre Folcmar.

Trois chroniques juives

Les actes de violence exercés par les premiers croisés contre les juifs ne font pas l'objet de longs développements dans les chroniques chrétiennes du XIe et du XIIe siècle, à l'exception peut-être de la *Gesta Treverorum* et de l'*Historia Hierosolymitana*[4]. En revanche, nous possédons trois textes, connus sous le nom de « chroniques hébraïques »[5] qui présentent les événements avec le souci manifeste de les décrire en détail, de faire apparaître les différences, selon les cas. Le thème central des récits est bien l'exaltation du comportement de ces juifs qui, décidés à s'opposer au baptême forcé, firent le choix de se suicider collectivement ou individuellement.

Ces « chroniques » ne sont pas de simples récits des faits, présentés selon l'ordre chronologique des événements et complétés d'un rapide commentaire théologique et de quelques vers. Ces narrations complexes ont été élaborées dans une optique littéraire et rhétorique. Nous préférerons le terme de « récit » et nous essaierons de faire apparaître les modes et les symboles culturels utilisés pour construire une explication juive des événements de 1096. Les prières et les passages liturgiques insérés dans les textes affirment que ces récits ont été composés dans un double but[6] : ils sont adressés à Dieu, comme prière, mais ils visent aussi les lecteurs juifs, la narration de la catastrophe leur offrant une explication rassurante.

Des auteurs de ces trois récits nous ne connaissons que les deux premiers, le troisième récit étant anonyme. Le premier récit, qui est le plus long, est attribué à Solomon bar Simson, et l'auteur du deuxième est le rabbin Eliezer ben Nathan. Toutes les éditions modernes ont été effectuées à partir de manuscrits copiés au moins deux cents ans après les événements. Bien qu'il s'agisse de narrations courtes, leur texte est complexe ; on trouve parfois des passages presque identiques dans plusieurs récits et il existe des lacunes.

Selon R. Chazan, leur écriture inaugurerait un nouveau style dans le récit historique et constituerait une rupture dans l'historiographie juive du Moyen Âge[7]. Les inter-textes des récits sont constitués surtout d'histoires bibliques, mais y est aussi incorporé le livre de Jossiphon[8], et peut-être certaines chroni-

4. *Gesta Treverorum, MGH, SS*, VIII, p. 190-191 ; ALBERT D'AIX, *Historia Hierosolymitana, RHC*, Hist. Occid., IV, p. 292-293.

5. Nous possédons par ordre chronologique les éditions suivantes : *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen der Kreuzzüge*, A. NEUBAUER et H. STERN éd., trad. S. Baer, Berlin, 1892 ; *Sefer Gezerot Ashkenaz ve-Zarfat*, A. M. HABERMANN éd., Jérusalem, 1945 ; *The Jews and the Crusaders. The Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades*, S. EIDELBERG trad. et éd., Wisconsin, 1977 ; R. CHAZAN, traduction en Appendice dans *European Jewry and the First Crusade*, Berkeley-Los Angeles, 1987, p. 223-297. Nous avons consulté les éditions d'Eidelberg et de Chazan et le texte hébraïque établi par l'édition Neubauer-Stern. Nous renvoyons à l'édition de S. Eidelberg.

6. Compte rendu du livre de R. CHAZAN, *European Jewry and the First Crusade, op. cit.*, par I. MARCUS dans *Speculum*, 64, 3, 1989, p. 685-688.

7. R. CHAZAN, « Representation of Events in the Middle Ages », *History and Theory*, XXVII, 1988, p. 41.

8. Il s'agit d'une adaptation de l'œuvre de Flavius Josèphe par un juif italien au Xe siècle, traduite dans plusieurs langues et lue par les juifs du Moyen Âge, cf. B. LEWIS, *History Remembered, Recovered, Invented*, Princeton, 1975, p. 6.

ques latines ou encore des chansons de geste[9]. La présence de ces deux derniers genres constitue un facteur important pour mesurer une éventuelle interaction culturelle entre juifs et chrétiens. La datation des textes ainsi que leur mise en corrélation et le repérage de leurs éventuelles sources communes sont des sujets largement débattus : certains remontent peut-être à 1096, d'autres furent rédigés quelques décennies après les persécutions[10]. L'année 1140 serait un *terminus ante quem*, puisqu'il n'est fait aucune allusion à la deuxième croisade. Il est aussi plus que probable que les auteurs s'appuyèrent sur des sources communes – des lettres échangées entre les communautés juives – ou bien sur des témoignages oraux. Il semblerait que le récit attribué à Solomon bar Simson ait puisé aussi dans des sources latines[11].

Nous n'envisageons pas ici de vérifier l'exactitude des faits décrits par les récits juifs de la croisade. Nous nous intéressons plutôt aux procédés choisis pour rendre compte d'une « catastrophe », aux conditions qui ont façonné la perception et la transmission de la persécution la plus violente qu'aient connue les juifs jusqu'alors. Les récits sont inscrits dans un univers social particulier : leur efficacité dépend de l'ampleur de leur diffusion. De quelle manière le martyre et sa narration ont-ils pu prendre sens et valeur ? À quel ordre de savoir et de symboles se sont-ils référés ? Quel est le contexte dans lequel naquit le discours sur la persécution, et quelle fut la fonction des pratiques, des attitudes et des comportements religieux ?

La narration utilise un tissu de traditions savantes – bibliques ou rabbiniques – qui symbolisent à la fois le vécu direct et la transmission des événements ; c'est ainsi que le récit devient partie intégrante de l'horizon historique du destinataire. C'est de cette manière que les tropes narratifs participent à la formation des « cadres sociaux de la mémoire », pour utiliser les termes de M. Halbwachs.

En effet, les récits de la croisade sont conformes à un nouveau style de mémorisation des noms des morts dans le monde juif : les *Memorbücher*, les livres du souvenir, c'est-à-dire des volumes qui enferment tout à la fois les noms des rabbins ou des dirigeants de la communauté et les noms des martyrs de persécutions. Ces noms devaient être lus à haute voix à la synagogue à l'occasion des services anniversaires pour les morts. C'est ainsi que la liste des martyrs de 1096 aura été lue à haute voix pendant les quatre cents ans qui suivirent la croisade[12]. Il n'est pas facile de mesurer le poids du martyre de

9. R. Chazan, *European Jewry and the First Crusade...*, *op. cit.*, p. 147 sq.

10. Pour une présentation des différentes opinions au sujet de la datation des récits voir : A. Sapir Abulafia, « The interrelationship between the Hebrew Chronicles on the First Crusade », *Journal of Semitic Studies*, XXVII-2, 1982, p. 221-239. Rappelons brièvement les thèses principales : Bresslau, l'auteur de l'introduction dans l'édition Neubauer-Stern, pense que les textes ne se copient pas l'un l'autre mais s'appuient sur des sources communes. Baer – le traducteur – exprime la même opinion en ajoutant que cette source commune est un texte plus ancien et la correspondance entre les communautés. Porgès considère le texte de Solomon bar Simson comme la source des deux autres (« Les relations hébraïques des persécutions des juifs pendant la première croisade », *Revue des Études Juives*, 25, 1892, p. 181-201). R. Chazan pense que le récit d'Eliezer bar Nathan s'appuie sur celui de Solomon bar Simson – qui est le plus ancien et date de 1096 –, tandis que le texte anonyme et le récit de Solomon sont indépendants l'un de l'autre mais s'appuient sur des sources communes (« The First Crusade Chronicles », *Revue des Études Juives*, 133, 1974, p. 237-254). S. Eidelberg *(The Jews...*, *op. cit.)* considère que le troisième texte s'appuie sur les deux autres et que tous les auteurs se réfèrent à des sources communes. A. Sapir Abulafia (« The interrelationship », *loc. cit.*) pense que les textes sont étroitement liés : le premier – qu'elle n'attribue pas à Solomon bar Simson – serait un mélange du deuxième et du troisième ; le récit anonyme serait le plus ancien, contemporain de la croisade.

11. A. Grabois, « Chazan's European Jewry and the First Crusade », *The Jewish Quarterly Review*, LXXIX-2-3, 1988-89, p. 254-258.

12. R. Chazan, *European Jewry and the First Crusade*, *op. cit.*

l'époque médiévale dans la mémoire juive, mais il y a une constante de la déploration que l'on ne saurait négliger. M. Cohen prétend[13] que la « conception lacrymale de l'histoire juive » – selon la fameuse formule de S. Baron[14] – des communautés vivant dans la chrétienté prend sa source dans la mémoire collective médiévale.

Il existe à nos yeux quatre composantes thématiques de la perception symbolique de la persécution de 1096 : 1° le concept de l'épreuve qui éloigne tout soupçon de culpabilité ou de péché, c'est-à-dire l'idée d'une souffrance collective vécue comme perfectionnement intellectuel, 2° la mémorisation des noms des morts qui canalise la mémoire collective, 3° l'image du Temple et du sacrifice, un sacrifice à Dieu et à la communauté symbolique, et 4° la guerre rituelle, une guerre des récits et des injures.

Un problème de terminologie se pose d'emblée. Le thème central des récits est bien l'exaltation du comportement de ces juifs qui, décidés à s'opposer au baptême forcé, firent le choix de se suicider collectivement ou individuellement. Aussi bien dans les sources latines que dans les sources hébraïques, le nombre des martyrs qui préférèrent la mort dépasse celui des juifs qui acceptèrent la conversion forcée. Ce martyre, selon la tradition biblique et rabbinique, « sanctifie le Nom de Dieu » *(Kiddush ha-Shem)*, constitue une offrande de sacrifice, un « holocauste » proprement dit. Même si les pillages et massacres entrepris par les croisés ne diffèrent pas en substance des « pogroms » décrits à des époques ultérieures, nous éviterons les termes d'« holocauste » ou de « pogrom » pour nous en tenir aux notions utilisées dans le texte médiéval. L'étude du récit, le point de vue de la victime mettent en évidence un univers culturel qui a sa propre richesse, ses propres dilemmes, sa propre complexité ; le récit de chaque événement traumatique ne s'inscrit pas dans une litanie pluriséculaire et linéaire qui aurait atteint une sorte de point d'orgue pendant la persécution nazie de la deuxième guerre mondiale.

L'imprévu, la souffrance et les interprétations

Dans la pensée rabbinique, les catastrophes s'inscrivent dans une continuité. En mettant en valeur les malheurs qui coïncidèrent avec la date de la destruction du Temple, le 9 du mois de Av, elle signale le besoin de désigner le temps de la première rupture dans le contrat qui unit à Dieu, une rupture qui annonce toutes celles qui vont suivre[15]. Intégrer la catastrophe dans un *continuum* signifie aussi faire preuve d'un acte de foi collective. Au-delà de la coïncidence temporelle, le choix des archétypes assure l'identification des personnes. De cette manière l'événement acquiert une sanction biblique : Dieu a été amené sur le terrain de l'histoire et les survivants ont gagné une légitimité dans le monde de Dieu.

En 1096, la première réaction des juifs aux persécutions a été une intense surprise. Pour cette année Jérémie avait prophétisé le salut et la consolation, mais les persécutions n'apportent que « tristesse, soupirs, larmes et cris de répro-

13. M. R. COHEN, *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*, Princeton, 1994, p. 179.

14. S. W. BARON, « Ghetto and Emancipation », *The Menorah Journal*, XIV, 1928 ; voir aussi I. SCHORSCH, « The Lacrymose Conception of Jewish History », dans *From Text to Context : the Turn to History in Modern Judaism*, Londres, 1994, p. 376-387.

15. D. G. ROSKIES, *Against the Apocalypse. Responses to Catastrophe in Modern Jewish Culture*, Cambridge Mass., 1984.

bation », et des malédictions, « celles prescrites mais également d'autres... »[16]. Cette « technique de datation », qui présente une catastrophe comme imprévue, vise à la détacher de l'histoire séculière pour l'inscrire dans une histoire spirituelle proprement juive[17]. Toute cette science religieuse n'avait-elle donc pas pu prévoir la catastrophe ? Comment Dieu l'a-t-il permise ? La narration devient le moyen de discuter du sens de la souffrance. Pourquoi Dieu n'a-t-il pas répondu aux prières, pourquoi n'a-t-il pas détourné le bras des massacreurs ?

La surprise ne doit pas cependant ébranler la certitude des interprétations offertes par la foi. Une première réponse reprend l'antienne de la culpabilité humaine. Il est fréquent à la fin du XIe siècle – aussi bien chez les juifs que chez les chrétiens – de considérer la catastrophe comme une réponse de Dieu aux péchés commis par les hommes. Dans un premier temps, le récit de bar Simson fait entendre une telle explication, sans pour autant indiquer la nature des péchés commis par les juifs ; il précise même qu'au contraire :

« les vertus de la sainte communauté des juifs de Mayence, ont servi de bouclier et de protection pour toutes les communautés et leur renommée avait atteint toutes les provinces[18] [...] Cependant, Dieu, le pacificateur, a tourné le dos, Il a détourné son regard de Son peuple et l'a abandonné au glaive... Ni les prophètes, ni les devins, ni les sages n'ont pu comprendre comment des péchés minimes ont été jugés aussi lourdement pour provoquer la perte de tant de vies dans les diverses communautés... En dépit de tout, nous devons affirmer avec certitude que Dieu est le juste juge et que nous sommes coupables... »[19].

Selon Solomon bar Simson, les croisés avancent une interprétation semblable : « Dieu vous a oubliés, il ne veut pas de vous parce que vous êtes une nation obstinée... Il nous a préférés... »[20]. Dans les paroles que le narrateur met dans la bouche des croisés nous discernons l'argument de la polémique contre les juifs : puisque les juifs ont abandonné Jésus, la grâce divine les a abandonnés aussi ; le *verus Israel* est représenté par les chrétiens. Le récit se transporte sur le terrain de la polémique théologique : une technique rhétorique permet d'écarter l'idée de culpabilité pour faire prévaloir l'interprétation de l'épreuve, et affirmer une attitude de confiance en soi et de fierté. La catastrophe est donc œuvre de Dieu « pour éprouver ceux qui ont peur de Lui, pour leur faire subir le joug de Sa peur pure... »[21]. Précisement, parce que les juifs sont un peuple élu, ils ont été choisis pour offrir un sacrifice, *churban*. Des thèmes bibliques sont appelés en renfort de cette interprétation puisque, dans la Bible déjà, les événements contemporains sont toujours présentés comme une réactivation de faits antérieurs. Dans l'interprétation qui dominait alors, la détresse des martyrs est liée à l'épreuve de Job. Finalement, les persécutions des croisés ne constituent pas une punition divine. Ceci n'est pas permis par la représentation positive que les juifs se font d'eux-mêmes, par la confiance en leur propre foi. Leur piété éloigne toute idée de culpabilité. À ce moment précis de la première croisade, la catastrophe ne signifie pas la punition d'une faute, elle s'identifie à une épreuve. Il faut souligner cet aspect car il représente une innovation importante, une rupture, par rapport à la tradition narrative de la catastrophe aussi bien dans la Bible (Deutéronome et Lamentations), que dans la littérature

16. Solomon bar Simson, dans S. EIDELBERG, *The Jews*, *op. cit.*, p. 21.
17. D. G. ROSKIES, *Against the Apocalypse*, *op. cit.*, p. 41-42.
18. Solomon bar Simson, dans S. EIDELBERG, *The Jews*, *op. cit.*, p. 23.
19. *Ibid.*, p. 25.
20. *Ibid.*, p. 25 ; Eliezer bar Nathan, *ibid.*, p. 80.
21. Solomon bar Simson, *ibid.*, p. 22 ; dans le récit de Eliezer bar Nathan l'épreuve est la seule interprétation, *ibid.*, p. 79.

rabbinique, le Midrach, où règnent les concepts de péché et de juste punition divine[22].

En second lieu, mais de façon très explicite, les massacres ne sont pas une affaire entre les juifs et leur Dieu, mais aussi une affaire qui oppose les communautés juives aux croisés. Les récits attribuent aux croisés un rôle très concret. Selon le narrateur, les croisés se réunissent pour prendre des décisions :

« Pourquoi nous occupons-nous des Ismaélites qui habitent Jérusalem, quand nous avons en notre sein un peuple qui ne respecte pas notre Dieu, puisque ses aïeux étaient ceux qui l'ont crucifié ? Pourquoi faut-il les laisser vivre, pourquoi faut-il les tolérer ? Nous devrions commencer en utilisant les épées contre eux et ensuite nous reprendrons notre chemin... »[23].

Dans le récit juif, la haine des croisés est fondée sur la doctrine. Un projet radical leur est attribué et Solomon bar Simson leur fait prononcer des paroles bibliques : « Allons, rayons-les du nombre des nations ; que le nom d'Israël ne soit plus mentionné !... Emparons-nous des demeures de Dieu ! » (Psaumes 83, 5, 13)[24]. Le destin des juifs a une importance mythico-religieuse cruciale pour le christianisme. Mais la conversion forcée, et les massacres qui l'ont suivie, faisaient-ils partie de la doctrine de l'Église ? Bien que celle-ci fît volontiers des juifs des suppôts de Satan et qu'en certains cas elle n'ait pas hésité à justifier des massacres, elle s'était aussi engagée à garantir la survie des juifs comme témoins. Selon saint Augustin, qui a profondément influencé la tradition médiévale, les juifs offraient le *testimonium veritatis* par leurs Écritures, et ils seraient convertis au moment prévu, c'est-à-dire après le second événement. Jusqu'à la première croisade la polémique se déroulait donc dans un esprit qui ne supposait pas la conversion directe, bien que plusieurs arguments de cette polémique résultassent de la prédication[25]. La conversion n'était pas, en théorie, le but officiel de la croisade mais, en pratique, la première croisade mit la conversion des juifs au programme d'une Chrétienté conquérante[26].

Plus précisément, lorsqu'Urbain II avait prêché la croisade à Clermont, ni le thème de la vengeance du Christ, ni celui de la conversion définitive des juifs n'apparaissaient. Pourtant ces deux sujets, très répandus à cette époque, se seraient bien inscrits dans le climat de la prédication. Les récits juifs font d'ailleurs allusion à des attentes eschatologiques de la part des chrétiens[27] – Emich et Pierre l'Ermite paraissent sollicités par des visions – et leur font dire au sujet de la vengeance :

« Vous êtes les enfants de ceux qui ont tué l'objet de notre culte en le crucifiant. Et celui-ci a dit : "Le jour viendra où mes enfants viendront se venger de mon sang". Nous sommes ses enfants et nous devons nous venger puisque vous êtes infidèles »[28].

Le thème de la vengeance possède un pouvoir considérable à une époque où les relations sociales sont réglées par la *faide* ; d'un certain point de vue les

22. A. MINTZ, *Hurban. Responses to Catastrophe in Hebrew Literature*, New York, 1984, p. 17-105.

23. Solomon bar Simson, dans S. EIDELBERG, *The Jews*, *op. cit.*, p. 26 ; Eliezer bar Nathan, *ibid.*, p. 80.

24. Solomon bar Simson, *ibid.*, p. 47.

25. B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*, Paris, 1960, p. 67-68, 152, 216.

26. D. BERGER, « Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages », *American Historical Review*, 91-3, 1986, p. 576-591.

27. Voir P. ALPHANDÉRY, A. DUPRONT, *La Chrétienté et l'idée de Croisade*, Paris, 1995.

28. Solomon bar Simson, dans S. EIDELBERG, *The Jews*, *op. cit.*, p. 25.

croisades sont aussi une guerre de représailles. Comme le suggère J. Flori[29], il y aurait eu deux messages et deux croisades : plus aristocratiques et plus politiques pour Urbain II qui se situait dans la ligne de la guerre sainte ; plus populaires, plus proches des mentalités collectives pour Pierre l'Ermite, qui faisait appel à la vengeance du Christ et aux spéculations eschatologiques.

Nous dirons plutôt que les croisés furent conduits par une idéologie « synthétique », syncrétique. De toutes manières cette idéologie condensait des tendances pré-existantes et stimula l'animosité envers les juifs en encourageant son expression populaire[30]. Déjà à partir du XIe siècle, les autorités ecclésiastiques avaient procédé à la codification d'un *corpus* législatif anti-juif – on pourrait signaler à cet égard le *Decretum* de Burchard de Worms, en 1012 – qui exprimait une conception selon laquelle les juifs représentaient une menace pour l'unité de la foi, c'est-à-dire l'unité de la société chrétienne. La diffusion de ces textes a probablement encouragé les attaques anti-juives en offrant aux croisés des arguments doctrinaux[31].

Les autorités temporelles et spirituelles furent plus prudentes dans les années qui suivirent. La charte que l'empereur Henri III avait octroyée, en 1090, aux juifs de Worms fut ratifiée par Frédéric Barberousse, en 1157 ; elle interdisait la conversion forcée. Et au cours du XIIIe siècle, le pape Grégoire IX intervint auprès des évêques pour empêcher les exactions des croisés contre les juifs dans la France de l'Ouest[32].

Martyrs et témoignage : narration et mémoire collective

Quelles ont été à plus long terme les conséquences de la persécution dans l'histoire des juifs d'Europe ? Bien que des historiens tels que Haim Hillel Ben Sasson ou Ben Zion Dinur aient considéré l'année 1096 comme un point de rupture dans l'histoire juive, les études plus récentes montrent plutôt que les massacres effectués par les croisés n'ont pas entraîné une détérioration du statut des juifs survivants et n'ont pas été le point de départ d'un enchaînement de persécutions. Des milliers de juifs ont été tués en Rhénanie, mais de 30 à 40 pour cent de la population juive ont survécu et l'arrivée de juifs d'autres contrées a équilibré les pertes démographiques[33]. Malgré la destruction de trois communautés ashkénazes, un processus de normalisation et de reconstitution a eu lieu et, en trois décennies environ, la vie a retrouvé son cours. Cependant, il est certain qu'à l'époque de la première croisade, s'était réalisé un événement qui n'avait jusque-là été décrit que dans une fiction : dans la *Chanson de Roland*, Charlemagne se vengeait, détruisait la synagogue, et poussait à la conversion forcée des juifs. Avec la croisade la conversion n'était plus une affaire personnelle et le dilemme qui s'imposait alors aux juifs était nouveau : la conversion de masse ou bien le massacre collectif.

Nous pouvons donc considérer la persécution de la première croisade comme un tournant, au sens où elle a constitué une rupture dans les relations

29. J. FLORI, « Une ou plusieurs "première" croisade ? Le message d'Urbain II et les plus anciens pogroms d'Occident », *Revue Historique*, 285, 1991, p. 3-27.
30. R. I. MOORE, *The Formation of a Persecuting Society*, Oxford, 1987.
31. J. GILCHRIST, « The perception of Jews in the Canon Law in the Period of the First two Crusades », *Jewish History*, 3-1, 1988, p. 9-24.
32. R. CHAZAN, *European Jewry*, *op. cit.*, p. 135-6.
33. K. R. STOW, *Alienated Minority. The Jews of Medieval Latin Europe*, Londres, 1992, p. 102-120.

de tolérance qui pouvaient prévaloir dans certains cas. Mais surtout, son souvenir a exercé une influence considérable sur la mémoire juive. Dans un article récent, S. Goldin[34] met l'accent sur un « processus de socialisation » : entre 1100 et 1350 le souvenir de l'attitude face aux croisés est devenu partie intégrante d'une image de soi commune aux juifs de France du Nord et d'Allemagne.

Examinons à présent comment les récits choisis traitent le sujet de la mémoire. Solomon bar Simson déclare avoir interrogé les plus anciens qui lui ont « parlé de la sanctification », et il décrit le déroulement des événements à Mayence, en exposant « la persécution » et comment « ils se sont dévoués à Dieu, le Dieu de nos ancêtres, en témoignant jusqu'à leur dernier souffle de son unicité »[35].

L'acte de narration est un acte de responsabilité à l'égard des martyrs sacrifiés, mais aussi un témoignage pour l'Histoire. Il obéit à un genre littéraire mixte constitué à la fois de chroniques et de passages liturgiques. L'introduction est suivie d'une liste qui comprend les noms des martyrs originaires de Spire, Worms et Mayence et la formulation d'un vœu : « Que Dieu se souvienne d'eux pour le bien ! »[36]. Ceci renvoie à la liturgie de la prière pour les morts, au *Kaddish* : les vivants doivent se souvenir des morts pour que Dieu s'en souvienne aussi. La remémoration de leurs noms donne aux morts un sens, elle donne de la cohésion à la communauté des survivants.

De plus, le récit des événements apporte la vérité de Dieu, la narration est un acte de piété qui s'adresse à Dieu comme prière et aux juifs comme un ordre qui les engage à faire preuve de foi : survivre en tant que juifs pour se souvenir des martyrs. Le sacrifice à Dieu scelle une conduite morale où la mort n'est pas une fin. Le récit témoigne pour les martyrs, en conservant leur mémoire il leur fait place dans la conscience collective et dans une continuité avec les survivants. Les martyrs (μάρτυρες, « témoins » en grec) exigent qu'on les croie et le récit de leur martyre, de leur mort, apporte la preuve de Celui qui donne la vie et la prend. La narration de la catastrophe renforce la cohésion du groupe social et le récit constitue un *exemplum* d'autodestruction, lorsque toute autre alternative est écartée.

Dans les *Memorbücher*, les livres du souvenir – ces « cimetières textuels » comme on les désigne souvent – les plus vieilles inscriptions datent de 1096. D'un autre côté, bien que le but initial de ces récits semble être la légitimation des rituels de mémorisation, ils n'ont pas pu être intégrés aux narrations historiques lues à la synagogue – peut-être parce qu'ils décrivent des personnes et des héros concrets[37]. Les juifs approchaient le monde au moyen d'un stock d'images qui les aidait à donner sens à la diversité de l'existence humaine mais qui en même temps limitait l'inventivité de leurs réactions[38]. Les récits abondent en citations bibliques qui se nouent de manière indissoluble à l'histoire racontée. Les événements contemporains sont identifiés à des histoires passées d'ordre biblique. Le fait singulier est en même temps un fait diachronique. Dans le judaïsme, les faits n'ont ni un statut autonome, ni une valeur de preuve ; leur représentation est exemplaire et elle ne se déduit pas d'un ordre logique ou

34. S. GOLDIN, « The Socialisation for Kiddush ha-Shem among Medieval Jews », *Journal of Medieval History*, 23-2, 1997, p. 117-138.
35. Solomon bar Simson, dans S. EIDELBERG, *The Jews*, *op. cit.*, p. 21.
36. *Ibid.*, p. 23.
37. D. G. ROSKIES, *Against the Apocalypse*, *op. cit.*, p. 47-48.
38. R. CHAZAN, « Representation of Events », *loc. cit.*

sériel[39]. Une intime conviction fait paraître l'expérience historique comme une suite indissoluble et attribue aux juifs et aux autres des formes archétypiques empruntées aux histoires bibliques.

La structure du récit de la persécution de 1096 est particulièrement intéressante en ce sens qu'elle présente un tournant dans le système des conduites possibles et de leur narration : elle fait aller des stratégies de sauvetage au sacrifice collectif, des négociations politiques au martyre consenti, comme I. Marcus l'a bien montré[40]. Le prologue liturgique est suivi par un rapport des événements politiques qui a comme modèle le livre d'Esther (4, 16) et qui décrit les préparatifs, les négociations avec les autorités séculières ou religieuses, la tentative échouée de prendre les armes. Un passage liturgique s'interpose en entracte et la liste des martyrs suit avec le récit de leurs actions. À la fin, un épilogue liturgique se présente comme un message de consolation pour l'avenir. Pour ce qui touche à la présentation des personnages ou des situations archétypiques, le récit mémoriel suit une longue tradition. Mais les récits apportent aussi une nouveauté : des personnages « réels », qui portent un nom, s'intègrent à la narration d'une situation historique.

Kiddush ha-Shem : le sacrifice

La notion d'épreuve collective n'est pas seulement un outil mental pour interpréter ou accepter la catastrophe. Après avoir épuisé tous les moyens de sauvetage – négociations, tentatives de payer une rançon ou bien de trouver refuge auprès des évêques – les juifs donnent un aspect rituel à leur interprétation de l'épreuve. Ils choisissent de s'entre-tuer jusqu'au suicide collectif. Il s'agit d'une pratique qui acquiert son sens religieux et légitime à condition de se présenter comme le choix d'un peuple juste et pieux. Les rituels ne sont pas de simples reflets de la foi, ils en constituent les modèles. Les livres prophétiques et la Torah rappellent toujours la récompense : au-delà des souffrances s'ouvre l'horizon messianique. Selon Solomon bar Simson, l'année 1096 était liée aux attentes messianiques. Lorsque celles-ci ont été démenties, les juifs ont pris la responsabilité de leur salut ; ils se sont entre-tués, ils se sont suicidés, ils se sont « sacrifiés », en tant que martyrs et membres d'une « génération élue ». Le martyre est l'ultime manifestation historique d'une religion, la preuve que l'individu s'identifie à la doctrine au point que la vie n'a pas de sens sans elle[41]. Le martyre justifie aussi la demande de rédemption dans la mesure où le récit s'adresse à Dieu : « Que leurs vertus [des martyrs], leur justesse, leur piété et leur sacrifice plaident pour nous devant Dieu, et qu'Il nous libère de l'exil... et que le Messie arrive vite, de nos jours... »[42].

Celui qui choisit de subir la mort afin de ne pas violer un des trois interdits – idolâtrie, adultère ou homicide – accomplit la « sanctification du Nom », le *Kiddush ha-Shem*. Dans le cas d'une persécution religieuse *(bish'at ha-shemad)*, le martyre s'impose, même lorsqu'il est question des règles mineures et même si les dix juifs nécessaires à la liturgie ne sont pas présents. Après les persécu-

39. J. NEUSNER, « The Historical Event as a Cultural Indicator : the Case of Judaism », *History and Theory*, XXX, 1990, p. 136-152.

40. I. G. MARCUS, « From Politics to Martyrdom. Shifting Paradigms in the Hebrew Narratives of the 1096 Crusade Riots », *Prooftexts*, 2, 1982, p. 40-52.

41. J. KATZ, *Exclusion et Tolérance. Chrétiens et Juifs du Moyen Âge à l'époque des Lumières*, Paris, 1987, p. 115-126.

42. Solomon bar Simson, dans S. EIDELBERG, *The Jews*, *op. cit.*, p. 49.

tions de l'époque d'Adrien, le juif devait être *kadosh*, saint, vivre en obéissant aux règles de la Torah ou bien mourir. La *mitzvah*, l'acte de dévouement total à Dieu, l'obligation de déclarer Son unité et la négation de toute autre divinité, est l'ordre qui justifie la volonté de mort. Le martyre des juifs suppose une conception selon laquelle l'homme est responsable de l'honneur de Dieu ; Moïse et Aaron ont été punis pour avoir échoué à sanctifier le nom de Dieu (Nombres 20, 12 ; Deutéronome 32, 51). Tout comme le souvenir, le martyre est un droit absolu pour l'homme qui sanctifie le nom de Dieu. Les archétypes des récits médiévaux puisent dans les récits de la destruction du Temple, un lieu saint, et du sacrifice d'Isaac, personne sainte. Eliezer bar Nathan se pose ainsi la question de savoir si un tel holocauste a pu avoir lieu depuis le temps d'Adam, « des milliers de sacrifices *(Akedot)* chaque jour comme celui d'Isaac »[43]. Le martyre de 1096 est alors doté du sens du sacrifice et de l'image biblique de l'*Akedah* (Genèse 22, 2 et suiv.) ; le sacrifice d'Isaac est la référence principale et le prisme à travers lequel l'expérience est vécue. La métaphore, explicite dans le texte, donne lieu à une performance rituelle qui efface le temps aussi bien pour les martyrs que pour les narrateurs. Les métaphores prennent sens en partie à la lumière des traditions littéraires anciennes, selon lesquelles Abraham aurait effectivement tué Isaac qui, une fois ressuscité, devait se faire sacrifier une deuxième fois, avant qu'un ange n'arrête le bras homicide de son père.

Le rêve du Temple attirait toujours l'imagination des juifs en Diaspora, ils le vénéraient et vivaient dans l'espoir qu'un jour il serait reconstruit. Le sacrifice tel qu'il était pratiqué à l'époque biblique dans le Temple est resté l'idéal d'un service de Dieu direct et authentique. En 1096 se développa une idéologie qui tendit à rendre équivalents le martyre et le sacrifice des animaux dans le Temple[44]. Dans l'*Ashkenaz* médiévale existait une tendance à ritualiser les métaphores textuelles[45]. En attendant les croisés, les chefs de famille exercent une fonction de prêtres mais aussi ils se présentent en offrandes à Dieu[46]. La spiritualité du XIe siècle, qui a de nombreuses caractéristiques communes chez les juifs et les chrétiens d'Europe, a facilité la prise de décision[47], mais celle-ci devait aussi s'appuyer sur une tradition biblique et talmudique solide et familière. Selon la *Halacha*, la jurisprudence rabbinique, en 1096, les juifs avaient le droit de se tuer pour éviter le baptême. Les exemples ne manquaient pas parmi les personnages héroïques de la tradition : Hanania, Misaël et Azaria (Daniel), Hana et ses sept fils à l'époque d'Antiochus (Maccabées B, ch. 7) et Akiva avec ses compagnes qui, à l'époque hellénistique, se refusèrent à arrêter l'enseignement de la Torah[48] ; les récits juifs de la première croisade y font des références explicites et insistent sur les ordres qu'ils suivirent. Un commentaire didactique, le Midrash des « dix martyrs », est aussi évoqué[49] : à l'époque d'Adrien, dix rabbins, dix sages, se sacrifièrent pour racheter un péché biblique provoqué par le comportement des frères de Jacob. Le motif est particulièrement intéressant du point de vue de la polémique médiévale, dans laquelle la vente de Jacob est considérée comme équivalant à la trahison de Jésus. Cependant,

43. Eliezer bar Nathan, *ibid.*, p. 83.
44. I. G. MARCUS, « From Politics », *loc. cit.*
45. I. G. MARCUS, *Rituals of Childwood. Jewish Acculturation in Medieval Europe*, New Haven-Londres, 1996, p. 1-17.
46. A. MINTZ, *Hurban*, *op. cit.*
47. R. CHAZAN, *European Jewry*, *op. cit.*
48. Solomon bar Simson, dans S. EIDELBERG, *The Jews*, *op. cit.*, p. 31.
49. Eliezer bar Nathan, *ibid.*, p. 80.

il existe sur ce point une différence évidente : en 1096, Dieu n'a pas choisi des individus mais la communauté pieuse tout entière[50].

Personne n'a pu vaiment expliquer l'apparition du martyre en tant qu'idéal en 1096. Ces communautés avaient-elles eu connaissance des livres grecs des Maccabées, ou peut-être de l'histoire de Massada, qui était pourtant ignorée par la tradition rabbinique[51] ? Ont-ils été influencés par les mouvements de piété chrétienne ? Nous savons que des faits comme la destruction du Temple ou les actions des héros comme Akiva leur étaient connus, puisque les rabbins les avaient intégrés dans le calendrier liturgique. La liturgie de la catastrophe était une forme vivante de la mémoire juive[52]. Les récits de croisade puisent leurs paroles dans la tradition, mais ils nécessitent aussi la force d'une expérience mystique qui fait croire que l'époque messianique est une réalité de la rencontre avec Dieu. Les justes prennent la décision avec un cœur léger, ils se réjouissent comme « celui qui trouve un trésor, celui qui éprouve la joie de la récolte »[53], avec « la joie et la satisfaction de celui qui va à un jour de fête »[54]. La douleur acquiert son sens comme prélude au salut de la communauté, comme la justification après la mort, l'ultime consolation : « heureux sommes-nous de remplir Son vœu, heureux soit celui qui se tue et meurt témoignant l'unicité de Son Nom »[55] et « heureux soient-ils et heureux leur destin parce que tous sont destinés à la vie éternelle dans le monde à venir...[56]. »

Comment les croisés ont-ils perçu ces suicides collectifs, l'horreur du spectacle des parents tuant leurs enfants ? Quel sens ont donné à ce comportement tous ceux qui, en tant que chrétiens, étaient habitués à une forme iconographique et littéraire précise de la scène du suicide et à sa figuration la plus répandue, celle où le Désespoir, le vice qui a conduit au suicide, est représenté par Judas pendu à un arbre ? Quelles idées sont venues à l'esprit de ces chrétiens qui avaient connaissance de cette littérature où la croisade, qui est aussi une pratique de pénitence, se présentait comme un substitut du suicide et un remède à sa tentation ?[57]

L'acte du martyre a une signification politique : au niveau symbolique, il remet en ordre les relations de pouvoir. Il constitue une sorte de vengeance purificatrice contre un ennemi qui est surpris par le sacrifice rituel ; se rétablit ainsi une supériorité de la victime offensée. Les survivants se réunissent autour d'un souvenir héroïque. Les quelques rescapés forcés à se baptiser témoignent pour ceux qui se sont tués au nom de la vérité de leur religion[58]. En dernière analyse, le martyre, en attribuant à l'idéologie une place supérieure à celle de la survie, déclare la priorité de la culture et de la communauté par rapport à la nature et à l'existence biologique.

50. I. G. Marcus, « Une communauté pieuse et le doute : mourir pour la Sanctification du Nom en Ashkenaz et l'histoire de rabbi Amnon de Mayence », *Annales ESC*, 49, 1994, p. 1031-1047.
51. D'ailleurs chez Jossiphon, auteur italien du xe siècle, les juifs ne commettent pas de suicide mais sortent pour lutter contre les Romains.
52. D. G. Roskies, *Against the Apocalypse*, *op. cit.*, p. 35-36.
53. Solomon bar Simson, dans S. Eidelberg, *The Jews*, *op. cit.*, p. 57.
54. *Ibid.*, p. 61.
55. *Ibid.*, p. 31.
56. *Ibid.*, p. 44.
57. J.-Cl. Schmitt, « Le suicide au Moyen Âge », *Annales ESC*, 31, 1976, p. 3-28.
58. Solomon bar Simson, dans S. Eidelberg, *The Jews*, *op. cit.*, p. 49.

L'anthropologie de la violence

La violence religieuse est extrême car elle est liée aux valeurs fondamentales d'une société, au sens que la communauté donne à son identité[59]. Les martyrs considèrent leurs actes comme imitation ou accomplissement des vies exemplaires, comme réactivation d'une institution exemplaire, le Temple, qui se reconstruit symboliquement. La mort des martyrs vient à l'appel des chefs de la communauté et présente certaines formes nouvelles qui soulignent toutes la solidarité collective. Lorsque les futurs martyrs ont compris que l'ordre divin avait été donné, disent les textes, ils se sont dit : « Soyons courageux, subissons le joug de la sainte foi... nous gagnerons la vie éternelle et nos âmes habiteront le jardin d'Éden pour toujours... »[60]. Lorsque l'ennemi approche, ils récitent tous d'une voix « Écoute Israël, Dieu est unique... »[61]. D'autres encore, « comme une seule personne, d'une voix et d'une âme prononcent la bénédiction du martyre... »[62]. Un juif converti décide de se tuer et son âme suit celles de ses compagnons[63]. Un autre, converti de force, sacrifie ses enfants en disant : « que ce sang soit l'expiation de mes propres fautes », ensuite il met le feu à sa maison où se trouve sa mère et finit par incendier la synagogue pour y trouver la mort en refusant la tentation de se sauver[64]. Le feu renforce le sens religieux de la catastrophe.

Dans certains cas, les victimes qui refusent le baptême se font tuer par l'ennemi. D'autres choisissent de mourir avant de tomber dans les bras des croisés et rivalisent à qui sera le premier à mourir pour la grâce de Dieu[65] ; ils se suicident ou s'entre-tuent et le narrateur exalte leur solidarité dans le sacrifice : « l'un a sacrifié l'autre et ensuite s'est retiré pour être lui-même sacrifié jusqu'à ce que des vagues de sang se soient mêlées et le sang des époux s'est uni à celui de leurs épouses, et le sang des frères à celui des sœurs et le sang des maîtres à celui des élèves... »[66]. Deux amis meurent ensemble, s'embrassent et pleurent de ne pas avoir eu le temps d'avoir d'enfants ; un autre est sacrifié par son père et un autre meurt dans les bras d'un tiers : « ils sont morts en confirmant le vers biblique : la mort n'a pu les séparer »[67]. Certains tuent leurs enfants pour qu'ils ne soient pas obligés de se convertir. « Plusieurs hommes ont pris courage pour tuer leurs femmes, leurs enfants et les nourrissons. Les femmes les plus gentilles et les plus tendres ont tué leur enfant bien-aimé... »[68]. L'un tue sa future belle-fille en identifiant le rituel du sacrifice au mariage[69]. Lorsque les juifs tuent leurs enfants avant de se suicider eux-mêmes, ils réactivent symboliquement le rituel du Temple (Exode 29, 18-21) : le massacre dans les bras des chrétiens aurait souillé l'offrande du sacrifice, tandis que les parents avec leurs propres mains le sanctifient. Quelquefois la mort rituelle a lieu dans les eaux d'une rivière[70] ou par le feu[71] ; la mort religieuse puise dans un arsenal

59. N. Z. DAVIS, *Les cultures du Peuple. Rituels, savoirs et résistances au XVIe siècle*, Paris, 1979, p. 251-307.
60. Solomon bar Simson, dans S. EIDELBERG, *The Jews*, *op. cit.*, p. 31.
61. *Ibid.*, p. 34.
62. *Ibid.*, p. 45.
63. *Ibid.*, p. 58.
64. *Ibid.*, p. 39-41.
65. *Ibid.*, p. 34-35.
66. *Ibid.*, p. 32.
67. *Ibid.*, p. 51.
68. *Ibid.*, p. 31-32, Eliezer bar Nathan, *ibid.*, p. 83.
69. Solomon bar Simson, *ibid.*, p. 54.
70. *Ibid.*, p. 51.
71. *Ibid.*, p. 39-41.

de traditions purificatrices et punitives que détaille le récit. Les martyrs sont des hommes ou des femmes cités nommément, à chaque fois ils éprouvent la douleur individuellement – la souffrance ne peut pas être vécue autrement, la douleur ne peut pas être décrite autrement. I. Marcus a bien montré que si la présentation des faits politiques – négociations, tentatives de rachat, etc. – a comme modèle narratif le livre d'Esther (4, 16), le martyrologe s'attache à des cas précis et ne correspond pas à un scénario connu d'avance ; les femmes y jouent un rôle primordial et les conduites sacrificielles se présentent comme spontanées[72].

Les actes des martyrs témoignent d'une conception selon laquelle les différences doctrinales ou coutumières constituent un gouffre abyssal qui rend impossible le choix de la conversion. La réponse extrême correspond à la violence de l'attaque. Une nouvelle frontière rituelle se lève pour séparer juifs et chrétiens[73]. S'agit-il d'une sorte de réponse à l'argument qui fait de la mort de Jésus un sacrifice ? Rappelons que du côté chrétien, le thème du martyre, qui fait partie de la piété savante et de la tradition populaire, a probablement contribué à la préparation de la croisade, et à la diffusion de ses idéaux chez les contemporains[74]. Dans les mentalités le martyre était la légitimation suprême de l'*ethos* chrétien : être chrétien signifiait aussi souffrir. Le martyre juif était-il aussi une réponse à la conception chrétienne du martyre ?

Insultes et paroles méprisantes manifestent la haine et prolongent la polémique entre juifs et chrétiens. La violence verbale consiste à défendre la doctrine ; les adversaires sont appelés blasphémateurs ou menteurs et la peur de la souillure est répandue. Des termes dépréciatifs reviennent pour peindre l'ennemi ; le baptême équivaut à une « souillure dans des eaux impies »[75] et l'église devient « maison d'idôlatrie ». Les insultes purifient la communauté, humilient l'ennemi, limitent, dans l'imagination du moins, le mal qu'il provoque. Avec les malédictions – dans un vocabulaire qui vient du Lévitique et du Deutéronome – l'horreur est projetée sur le persécuteur : on exile l'ennemi en dehors du monde naturel et là-bas on peut se venger de lui.

L'histoire éditoriale de ces récits présente un fait significatif des conditions de l'écriture de l'histoire juive à la fin du siècle dernier. La première édition allemande en 1892[76] évite de mettre en évidence les nombreuses insultes à l'encontre des croisés. Les éditeurs se justifient en prétendant que les juifs utilisent ces mots « de façon mécanique », sans vraiment entendre leur contenu. Ils décident alors de les remplacer par des mots « normaux » en les signalant simplement d'un astérisque pour donner le sens exact en note de bas de page. Quatre ans plus tard, dans un article critique paru dans la *Revue des Études Juives*[77], N. Porgès les félicite de cette décision ; il surenchérit même en disant qu'il s'agit de cris de douleur qu'il ne fallait nullement traduire !

Cependant, contrairement à ce que plusieurs historiens ont cru, les insultes ne sont pas liées de manière simple aux extrémités qu'entraîne le martyre, elles n'expriment pas simplement la haine pour une religion qui veut s'imposer de force[78]. Ces expressions remplissent une fonction précise dans la détermination

72. I. G. MARCUS, « From politics », *loc. cit.*
73. I. G. MARCUS, « Hierarchies, Religious Boundaries and Jewish Spirituality in Medieval Germany », *Jewish History*, 1-2, 1986, p. 7-26.
74. H. E. J. COWDREY, « Martyrdom and the First Crusade », dans *Crusade and Settlement*, P. W. EDBURY éd., Cardiff, 1985, p. 6-56.
75. Eliezer bar Nathan, dans S. EIDELBERG, *The Jews*, *op. cit.*, p. 81.
76. *Hebräische Berichte...*, *op. cit.*
77. N. PORGÈS, « Les relations hébraïques », *loc. cit.*
78. J. KATZ, *Exclusion*, *op. cit.*

de l'attitude des juifs dans le monde chrétien. A. Sapir Abulafia a montré que la source de ces insultes est une version juive des Évangiles : l'*Histoire de Jésus (Toledot Yeshu)*, écrite entre le IVe et le Ve siècle[79]. Les juifs étaient familiarisés avec ce texte et ils s'en servaient dans un effort conscient pour repousser l'activité apostolique et défendre la cohésion de leur communauté. Les thèmes principaux de cette version sont la contestation de la Vierge, de la Trinité et de la divinité de Jésus.

Des gestes de répulsion accompagnent la violence verbale. Les synagogues et les objets de culte deviennent la cible des croisés qui foulent aux pieds et déchirent les rouleaux de la Torah. Il ne s'agit pas d'une violence aveugle ; les croisés prouvent symboliquement que les objets de culte ne possèdent pas de pouvoir magique. Le déchirement des rouleaux de la Torah, qui est répété plusieurs fois dans nos récits[80], est une attaque matérielle et symbolique du judaïsme. De leur côté les juifs déchirent leurs vêtements en signe de deuil, ils soulèvent la Torah, l'embrassent et se demandent comment elle a pu tomber entre les mains des « incirconcis »[81] *(Arelhim)*, c'est-à-dire des impurs. La violence verbale fait partie de la mort rituelle : on humilie l'ennemi en insultant son Dieu : « je ne nierai pas un Dieu vivant pour un Dieu mort »[82], disent les martyrs et le narrateur ajoute : « Regarde et observe, Seigneur, ce qu'ils font pour que Ton Nom soit sanctifié, pour t'échanger avec un aïeul crucifié méprisé par sa propre génération... »[83].

Les juifs appellent les croisés *Tohim*, « errants », ceux qui errent, mais aussi ceux qui sont dans l'erreur, ils les qualifient d'ennemis de Dieu qui « s'ornent d'un symbole blasphématoire, une ligne verticale, sur une ligne horizontale... »[84]. Dans le cadre de la persécution, la *disputatio*, l'échange des arguments théologiques qui défendent la vérité religieuse se transforme en insultes et menaces :

« Vous êtes des enfants adultères... quant à moi, je crois en Dieu l'Éternel... je connais la vérité : si tu me tues, mon âme habitera le jardin d'Éden, sous la lumière de la vie. Et toi tu descendras le puits profond, le blâme éternel. À l'enfer tu seras condamné, toi et ton Dieu... »[85].

La persécution des juifs ne s'est pas déroulée uniquement dans le cadre d'une guerre qui avait des motifs idéologiques, eschatologiques ou des motifs de conversion. C'était aussi un combat rituel, une guerre des insultes et des récits[86].

Le récit devient épique quand il est question de la dignité du martyre. Le massacre n'est pas humiliant parce que le choix de mourir est identifié à l'attitude morale. Cependant, la mort héroïque n'empêche ni la souffrance, ni le chagrin[87]. Les lamentations rétablissent les rapports face à l'expérience de l'isolement et de la séparation. La certitude du choix, la foi, la violence rituelle n'empêchent pas pour autant les pleurs, complément expressif, somatisation de l'expérience de la douleur. Avec les pleurs la douleur est vécue comme expo-

79. A. SAPIR ABULAFIA, « Invectives against Christianity in the Hebrew Chronicles of the First Crusade », dans *Crusade and Settlement*, *op. cit.*, p. 66-72.
80. Eliezer bar Nathan, dans S. EIDELBERG, *The Jews*, *op. cit.*, p. 81.
81. Solomon bar Simson, dans S. EIDELBERG, *The Jews*, *op. cit.*, p. 62-3, 37.
82. *Ibid.*, p. 60.
83. *Ibid.*, p. 26.
84. *Ibid.*, p. 21.
85. *Ibid.*, p. 38.
86. Voir aussi A. BOUREAU, « La guerre des récits : la crémation du Talmud (1240-1242) », dans *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, Paris, 1993, p. 230-251.
87. Eliezer bar Nathan, dans S. EIDELBERG, *The Jews*, *op. cit.*, p. 82.

sition au destin extérieur. Dans le récit les pleurs parlent de l'authenticité, de la vérité de la douleur. Les juifs de la narration pleurent quand ils s'aperçoivent que la catastrophe est inéluctable : « Le shabbat dans la synagogue... ils ont pleuré beaucoup jusqu'à s'épuiser, car ils ont compris qu'il s'agissait d'un ordre du Roi des Rois qui ne serait pas révoqué »[88]. Ils écoutent les âmes « prier à voix basse comme si elles pleuraient... et ils pleurent eux aussi interminablement, en se disant prêts à accepter la décision de Dieu »[89]. Le récit se transforme en lamentation, et on pleure pour des événements précis : « Mes yeux sont pleins de larmes, je pleure parce que le temple de Dieu a été incendié, [je pleure] pour Isaac, le fils de David, qui est mort dans le feu, dans les flammes, dans sa maison »[90]. Mais les lamentations sont surtout adressées à Dieu comme une plainte : « Oh étoiles pourquoi n'avez-vous pas retenu votre lumière ? Pourquoi n'avez-vous pas empêché votre lumière de briller pour l'ennemi qui a voulu déraciner le nom d'Israël ? »[91]. « Pourquoi les cieux ne se sont-ils pas obscurcis, pourquoi les étoiles n'ont-elles pas éteint leur lumière, pourquoi le soleil et la lune ne se sont-ils pas obscurcis ? »[92]. La plainte éloigne encore une fois tout soupçon de culpabilité : « et toutes les richesses ne nous ont pas été utiles, ni le jeûne, ni la douleur, ni les lamentations ou la charité et personne n'a violé la loi – ni maître, ni prince – et même la sainte Torah n'a pas protégé les savants »[93]. Cette manière d'argumenter avec Dieu, cette colère qui transparaît dans les textes, est une colère rituelle qui donne au texte une allure profane, c'est une attitude déraisonnable. Par une technique d'inversion symbolique Dieu prend le rôle de celui qui viole l'alliance. Mais les paroles qui accompagnent les pleurs viennent surtout de la Bible : les Psaumes (94, 1-2, 44, 23, 79, 10 et 12, 69, 25), les Lamentations (2, 20-21), Isaïe (13, 5, 42, 13), etc. Parler du désespoir donne un faible espoir pour soi-même et pour les autres. Les narrateurs juifs donnent du sens à la catastrophe et à la douleur qu'elle provoque en établissant une relation de continuité avec le passé. Une tension se crée ainsi entre un mythe d'éternel retour et une perspective linéaire. Là ils puisent l'espoir qu'un jour Dieu punira les ennemis : « Les puniras-Tu de leurs fautes ? Combien de temps resteras-Tu silencieux ? »[94].

Les récits juifs de la croisade aident à délimiter un cadre dans lequel on peut réfléchir sur des questions plus larges concernant la complexité de l'histoire juive dans les sociétés chrétiennes et les discontinuités qui paraissent lorsque la société devient « persécutrice ». Les procédés qui structurent le récit de la persécution du XIe siècle sont le fruit d'une longue tradition textuelle et d'une religiosité intense. Le récit révèle une intolérance nouvelle, et il témoigne des nouveaux rapports des juifs à leur Dieu, placés sous les auspices de la fierté. Le récit participe aussi à la construction d'une mémoire, il reflète et il modèle les attitudes et les conceptions face à l'histoire.

88. Solomon bar Simson, dans S. EIDELBERG, *The Jews*, *op. cit.*, p. 27.
89. *Ibid.*, p. 28.
90. *Ibid.*, p. 39.
91. *Ibid.*, p. 30-31 ; Eliezer bar Nathan, *ibid.*, p. 83-85.
92. Solomon bar Simson, *ibid.*, p. 33.
93. Solomon bar Simson, *ibid.*, p. 29.
94. Solomon bar Simson, *ibid.*, p. 50.

Henriette Benveniste, Département d'Anthropologie Sociale, Université de l'Égée, Mytilène, Lesbos 81100, Grèce

Fierté, désespoir et mémoire : les récits juifs de la première croisade

L'étude des récits juifs de la première croisade, qui rapportent les massacres des communautés juives de Rhénanie en 1096, révèle quatre composantes thématiques : le concept de l'épreuve qui éloigne tout soupçon de culpabilité ou de péché, c'est-à-dire d'une souffrance collective vécue comme perfectionnement intellectuel : la mémorisation des noms des morts qui canalise la mémoire collective ; l'image du Temple et du sacrifice, un sacrifice à Dieu et à la communauté symbolique ; la guerre rituelle, une guerre des récits et des injures. Ces récits, qui sont les fruits d'une longue tradition textuelle et d'une religiosité intense, témoignent d'une intolérance nouvelle et des nouveaux rapports des juifs à leur Dieu, placés sous les auspices de la fierté.

Première croisade – persécution des juifs – violence – mémoire collective – sacrifice

Pride, Despair, and Memory : The Jewish Narratives of the First Crusade

From the study of the Jewish narratives of the first crusade, which recount the massacres of Jewish communities in the Rhineland in 1096, four thematic components emerge : the concept of trial which banishes all shadow of guilt or sin, that is to say, the idea of a collective suffering experienced as an intellectual perfecting ; the memorisation of the names of the dead, a means of channeling collective memory ; the image of the Temple and of sacrifice, a sacrifice to God and to the symbolic community ; and lastly, the ritual war, a war of narratives and of insults. These narratives, the fruit of a long literary tradition and an intense religiosity, evidence a new intolerance, and a new relationship between the Jews and their God, placed under the auspices of pride.

First crusade – persecution of the Jews – violence – collective memory – sacrifice

Médiévales 35, automne 1998, pp. 141-150

François FORONDA

LE ROI SE TROUVE UN COUSIN : LES LETTRES DE LOUIS XI À ANTOINE DE CHABANNES

La désignation des personnes tend à rendre compte de façon précise de la réalité des liens unissant des interlocuteurs ou encore de leur position dans l'échelle sociale ou politique. Ce souci d'exactitude commande les formules de politesse employées dans la correspondance de Louis XI. Toutefois, un jeu est possible. L'éventail des formules offertes et les variations par rapport à la norme révèlent une stratégie de la distinction, particulièrement intéressante dans le cas des lettres adressées à Antoine de Chabannes. En effet, ce dernier est élevé au rang de cousin sans qu'il soit possible de fonder cette parenté sur le sang ou sur l'alliance.

Dès lors se pose la question de l'utilité et des raisons de cette parenté fictive. En devenant cousin, Chabannes entre dans le premier cercle des proches, ceux que la confiance du roi place avant ses parents par le sang ou l'alliance. Pourtant ce type de parenté comporte un défaut : relevant du choix, elle peut être temporaire et ne durer que le temps des services rendus. Le premier caractère de cette parenté fictive tient donc d'abord dans sa potentialité active : c'est la compétence guerrière du Grand Maître qui lui assure le cousinage royal. Que l'ardeur décline, que la fidélité s'exprime moins rapidement et la désignation s'estompe. Seul à choisir, Louis XI est également le seul à exprimer la parenté. Le cousinage n'implique pas ici de réciprocité dans la formulation du lien. Entre les véritables parents et les simples serviteurs, le roi contrôle parfaitement la place de son nouveau cousin.

Outre cette stratégie de distinction et d'attachement, les lettres envoyées à Antoine de Chabannes permettent de préciser le contenu de la parenté fictive. L'étude lexicologique des formules du cousinage retient un corpus d'une quarantaine de lettres, soit plus du tiers des lettres envoyées à Antoine de Chabannes[1]. Ce premier corpus est corrélé à un second, obtenu par sondage sur l'ensemble du règne et regroupant 10 % des lettres du roi[2]. Dans cet ensemble, les lettres adressées à des parents – par le sang, par alliance ou fictifs – représentent 27,2 % des lettres. Au sein de cette catégorie, la place de la parenté par le sang

1. Ces lettres sont consultables dans la nouvelle édition de la correspondance du roi : LOUIS XI, *Lettres choisies*, H. DUBOIS éd., Paris, Le Livre de Poche, 1996. Par commodité, la référence ne sera donnée qu'en indiquant le numéro de page entre parenthèses.

2. Fr. FORONDA, *« A noz amez et feaulx ». Les formules de politesse dans la correspondance de Louis XI*, mémoire de maîtrise sous la direction de Madame le professeur Cl. Gauvard, Université de Paris I, 1994.

et celle de la parenté fictive sont équivalentes (14,1 %), comme si les deux parentés tendaient à se contrebalancer. La mesure de la « familiarité » unissant le comte de Dammartin au roi se fait de façon fort simple, grâce à l'étude des fréquences de mots, des variations dans les formules de politesse par rapport à la norme, ou encore de la place occupée par certains termes par rapport à la forme « pivot », c'est-à-dire le terme « cousin ».

Histoires de familles

« un des plus notables chevaliers et d'ancienne lignée »[3]

Fils cadet de Robert de Chabannes, seigneur de Charlus, et d'Alix de Bort, dame de Pierrefite, Antoine de Chabannes fait partie de ces quelques hommes dont le pouvoir royal a assuré le succès en se les attachant[4]. Si rien ne prédestine ce fils de *domicellus* au cousinage royal, Antoine cumule pourtant quelques atouts non négligeables.

De la carrière mouvementée de cet Écorcheur, on peut retenir ses liens avec la maison de Bourbon. Après la bataille de Verneuil, il devient page du duc Charles et semble rater la retenue des capitaines de l'ordonnance de 1445, en raison de sa trop forte fidélité à ce prince[5] et de sa participation à la révolte princière (dite) de la Praguerie. De nouveau en disgrâce après l'avènement de Louis XI, il rejoint le Bien Public aux côtés du duc Jean, le fils de son ancien maître. Le service du roi et celui d'un prince sont complémentaires : Chabannes revient dans le giron des Bourbon à chaque moment de disgrâce. Pour preuve de la continuité des liens, à la fois individuels et collectifs, on peut noter le mariage de Gilbert de Chabannes, neveu d'Antoine, avec Catherine de Bourbon-Vendôme, sœur de la dernière femme de Jean II de Bourbon[6].

À la fidélité princière et royale, Chabannes ajoute les avantages du sang et de l'alliance au sein de sa propre parenté. Antoine a pu compter sur le soutien de son frère aîné, Jacques de Chabannes. Lorsque ce dernier meurt, en 1453, Antoine récupère ses lances et devient Grand Panetier à défaut de pouvoir lui succéder dans l'office de Grand Maître de France[7]. Par l'alliance, il acquiert la respectabilité d'un seigneur. En 1439, il épouse Marguerite de Nanteuil, orpheline, désargentée mais héritière du comté de Dammartin. Mais Charles du Maine, beau-frère de Charles VII, ne s'y trompe pas : en dépit des succès, Chabannes reste un parvenu[8].

« qui toujours ont bien et loyaument servi nos prédécesseurs et nous »[9]

Après sa mise à la retraite forcée, en 1478, Antoine de Chabannes écrit à son royal cousin pour lui rappeler les services de sa famille et la continuité des siens :

3. Lettre du 26/10/1469 (p. 395).
4. Ph. CONTAMINE, *Guerre, État et société à la fin du Moyen Âge : étude sur les armées du roi de France, 1337-1494*, Paris-La Haye, 1972, p. 413-414.
5. *Ibid.*, p. 267.
6. *Ibid.*, p. 433-434.
7. H. CHABANNES, *Histoire de la maison de Chabannes*, Dijon, 1892-1901, t. II, p. 48 ; repris dans Ph. CONTAMINE, *op. cit.*, p. 413.
8. *Ibid.*, p. 425.
9. Lettre du 26/10/1469 (p. 199).

« Sire, j'avais bien su par avant qu'il était bruit que vous aviez volonté de ce faire, mais je ne le pouvais croire... considéré que j'ai longuement servi et qu'ils vous a plu me faire cet honneur de m'avoir donné votre ordre, aussi que les miens ont servi le feu roi votre père...au temps qu'il en était besoin... en quoi ils ont fini leur jours, c'est assavoir mon feu père en la bataille d'Azincourt, mon frère Étienne à Cravant et mon frère dernier en Guyenne. Et de moi, sire, depuis que je pus monter à cheval, je servis le roi votre père et vous le mieux que j'ai pu »[10].

Chabannes met en avant la parenté du sang versé, celui de son père et de ses frères, une histoire familiale dont les dates sont également celles de la monarchie. Autant dire qu'il s'agit d'un capital censé lui éviter la défaveur royale. C'est également au cours d'une histoire de famille que le comte de Dammartin est amené à combattre aux côtés du dauphin, puis contre lui.

En 1444, Charles VII donne à son remuant fils le commandement d'une armée d'Écorcheurs. Si le but officiel est de porter secours à Frédéric de Habsbourg, en réalité le roi compte débarrasser le royaume de troupes qui ruinent le pays et servent bien souvent les intérêts de parents trop puissants. Pour l'accompagner, le roi désigne Jean de Bueil et Antoine de Chabannes[11]. À son retour, le futur Louis XI complote contre son père et entraîne Antoine dans l'aventure. Ce dernier prend finalement le parti du roi et révèle l'affaire en 1446. Dix ans plus tard, le roi donne à Chabannes la mission de déloger Louis du Dauphiné.

Devenu roi, Louis XI n'oublie pas la trahison de Chabannes et promet de « faire manger le cœur de son ventre à ses chiens »[12]. Accusé de lèse-majesté en 1463, il est condamné par le Parlement à la peine de mort mais le roi commue le châtiment en peine d'emprisonnement tandis que Charles de Melun récupère l'essentiel de ses biens. En mars 1465, Antoine s'échappe de nuit de la Bastille pour rejoindre les princes dans leur lutte pour le Bien Public.

Avec la paix, le comte de Dammartin rentre en grâce et au service du roi : conseiller et chambellan[13] en 1465, il récupère, en avril 1467, la charge de Grand Maître d'hôtel de France tenue jusque-là par son ennemi Charles de Melun, à son tour disgrâcié. Le 13 août 1468, sa condamnation pour lèse-majesté est enfin révisée. Dorénavant, et jusqu'à sa mise à la retraite en 1477, Antoine de Chabannes fait partie de la trentaine de conseillers les plus influents[14] du royaume et des quelques plus rares encore qui peuvent se vanter d'être appelés « cousins » par le souverain.

10. Lettre de mars ou avril 1479 d'Antoine de Chabannes au roi (p. 395).

11. P.-R. GAUSSIN, *Louis XI. Un roi entre deux mondes*, Paris, 1988, p. 33 et 135.

12. *Ibid.*, p. 135.

13. G. GRIFFON DU BELLAY, *Les Chambellans de Louis XI, premiers officiers de l'hôtel et premiers officiers du royaume. Étude prosopographique (1461-1483)*, mémoire de maîtrise sous la direction de Madame le professeur Claude Gauvard, Université de Paris I, 1994, p. 161.

14. P.-R. GAUSSIN, « Les conseillers de Louis XI (1461-1483) », dans *La France de la fin du XVe siècle – Renouveau et apogée*, Paris, 1985, p. 105-134.

La parenté active

« pour la grande prochaineté que avez à l'entour de notre personne »[15]

Le traitement accordé par Louis XI à Antoine de Chabannes relève d'une stratégie de la distinction dans laquelle la manipulation du cousinage permet de ramener l'amitié du roi pour son serviteur à une relation de parenté où seul compte le degré et non la nature de cette même parenté[16]. Devenant cousin du roi, Chabannes entre dans une proximité visible et identifiable : celle de la « prochaineté ».

Le terme n'est employé qu'une seule fois par le roi, lorsqu'il écrit à Chabannes sa décision de le faire chevalier du tout nouvel ordre de Saint-Michel :

> « Très cher et très amé cousin, pour ce que depuis naguère, par l'avis et délibération de notre très cher et très amé oncle le roi de Sicile, de Jérusalem et d'Aragon, et de nos très chers et très amés frères les ducs de Guyenne et de Bourbon, et autres de notre sang et grand conseil, a été délibéré que nous ferions et porterions l'ordre de monseigneur saint Michel et de notre compagnie et fraternité le nombre de 36 chevaliers ; et par l'avis des dessusdits avez été élu et choisi du nombre des douze, lesquels vont être choisis pour en élire le surplus et jusques audit nombre, et pour un des plus notables chevaliers et d'ancienne lignée, extraits de grandes et nobles maisons, et qui toujours ont bien et loyaument servi nos prédécesseurs et nous, et qui plus a fait et vu en armes, honneur et état, et aussi pour l'état et office de souverain maître d'hôtel de France, et pour la grande prochaineté que avez à l'entour de notre personne, avez été, comme raison est, élu pour être l'un des principaux de ladite élection »[17].

En plus de sa noblesse, c'est bien entendu sa valeur guerrière qui est mise en avant. Chabannes mérite l'ordre royal parce qu'il est un vétéran. Le roi ne manque d'ailleurs pas, quelques années plus tard, quand il s'agit de réveiller l'ardeur guerrière du vieux capitaine, de lui rappeler d'illustres souvenirs : « montrez que vous avez vu autrefois tel : de Salisbury, Talbot, Escalles et tous ces gens-là »[18]. Louis n'oublie pas non plus la fraternité d'armes qui le lia à Chabannes alors qu'il était dauphin et à la tête des Écorcheurs : « Au regard de ma blessure, ç'a été le duc de Bretagne qui me l'a fait faire, pour ce qu'il m'appelait le roi couart, et aussi vous savez de piéça ma coutume, car vous m'avez vu autrefois »[19].

Néanmoins, entre Louis et Antoine, la « prochaineté » n'est pas qu'une

15. Lettre du 26/10/1469 (p. 199).
16. J. LE GOFF, « Le rituel symbolique de la vassalité » repris dans ID., *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, 1977, p. 380. Sur la parenté, on peut se reporter avec profit aux travaux d'Anita GUERREAU-JALABERT : « Sur les structures de parenté dans l'Europe médiévale », *Annales ESC*, 1981, p. 1028-1049 ; « La dénomination des relations et des groupes de parenté en latin médiéval », *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 1988, p. 46-47 ; « La parenté dans l'Europe médiévale et moderne : à propos d'une synthèse récente », *L'homme*, 1989, p. 69-93. On peut également consulter la synthèse réalisée par Claude GAUVARD dans son chapitre sur la parenté dans *« De Grace especial ». Crime, État et Société en France à la fin du Moyen Âge*, Paris, 1991, p. 613-662.
17. Lettre du 26/10/1469 (p. 199).
18. Lettre du 25/06/1477 (p. 350).
19. Lettre du 7/05/1477 (p. 347).

affaire d'armes. Premier officier de l'hôtel depuis plus de deux ans, le comte de Dammartin mérite également la distinction du fait de la parenté du service : « car vous êtes aussi bien officier de la couronne comme je suis et, si je suis roi, vous êtes grand maître... »[20]. Le lien est d'ailleurs éprouvé à d'autres moments : conseiller et chambellan du roi, Chabannes est nourri à sa table et Louis XI ne manque pas d'y convier son parent de bouche : « venez-vous en devers moi, et je vous ferai bonne chère »[21]. Étapes à part entière de l'amour, l'entretien et le don de nourriture marquent de façon nette la « prochaineté » entre le roi et son serviteur[22].

C'est bien « à l'entour » de la personne royale que se situe le comte de Dammartin, dans une relation où la foi du corps se trouve engagée[23]. De fictive la parenté devient active par une « prochaineté » dont le signe le plus évident reste la joie[24] qu'en retirent les deux hommes. Employé à deux reprises, le terme « joyeux » s'applique au roi autant qu'à Chabannes.

« j'ai bien espérance que vous besognerez bien »[25]

La jubilation que procure cette relation n'est pas compréhensible en dehors de l'action. Serviteur et chef de guerre, le comte de Dammartin a pour rôle de « mettre en besogne »[26], de « besogner » et de « faire les besognes »[27] de son roi. L'usage des possessifs indique d'ailleurs une substitution possible entre les besognes du roi et celles de Chabannes[28]. La substitution se transforme en inclusion lorsque le pronom personnel unit Louis et Antoine dans la même action :

> « à mon retour, je m'en vais à votre quartier et vous mènerai bonne compagnie. Et, pour ce, ne vous souciez que de moi bien guider car j'ai espérance que nous y besognerons aussi bien que j'ai fait par deçà »[29].

La besogne dépasse d'ailleurs souvent le cadre de l'action pour nourrir les récits que se font les deux cousins : « Nous avons bien besogné par deçà, mais, vous venu, je vous en conterai plus au long »[30]. La connivence se veut ici réponse à un besoin donné en partage.

Le besoin place de nouveau le lien entre le souverain et son cousin dans

20. *Ibid.*, p. 350.
21. Lettre du 25/11/1472 (p. 242).
22. Y. Carré, *Le baiser sur la bouche au Moyen Âge. Rites, symboles, mentalités. XIe-XVe siècles*, Paris, 1992, p. 62-63. Ajoutons que faire « bonne chère » est un code de la libéralité chevaleresque et nobiliaire dans lequel la manducation relève, tout comme le vêtement, de l'ostentation ; voir J. Le Goff, « Codes vestimentaires et alimentaires » repris dans Id., *L'imaginaire médiéval*, Paris, 1985, p. 188-216.
23. Lettre du 26/06/1478 (p. 359).
24. « J'ai reçu vos lettres et vous assure par la foi de mon corps que je suis bien joyeux... » (*Ibid.*, p. 359), « Je vous écrit présentement pour ce que je suis certain que de ce serez bien joyeux » (lettre du 14/10/1468, p. 183).
25. Lettre du 13/12/1470 (p. 212).
26. Lettre du 28/06/1468 (p. 170) ; lettre du 25/06/1477 (p. 349).
27. L'environnement lexical du terme « besognes » (employé à 9 reprises) le connote dans le sens de l'action grâce aux verbes « faire » (4 fois), « aller » (3 fois), « avancer », « parachever » et « vouloir » (1 fois). Les verbes « abandonner » et « laisser », employés sous forme négative (1 fois), indiquent à l'inverse le danger que représenterait pour Chabannes la fin de cette action.
28. Autour de « besognes », le possessif « vos » est employé 5 fois, « mes » 3 fois et « nos » 1 fois.
29. Lettre du 7/05/1477 (p. 346-7).
30. Lettre du 25/11/1472 (p. 242).

le domaine de l'activité[31]. Au besoin exprimé par le roi dans des formulations du type « car tout nous fait besoin »[32], Chabannes se doit de répondre par l'initiative mais surtout par son « aide et secours » :

> « Monseigneur le grand maître, j'ai reçu vos lettres, et il ne faut pas que je vous mande, mais que je vous remercie de tout mon pouvoir du grand aide et secours que m'avez fait à mon besoin... »[33].

La satisfaction du besoin du roi est pour Chabannes la garantie de sa faveur mais aussi celle de voir son propre besoin satisfait à son tour :

> « car j'ai espérance, au plaisir de Dieu, d'avoir bref fait par deçà ; et incontinent vous irai secourir et vous mènerai une belle et grosse compagnie »[34].

Si l'aide et le secours apportés sont avant tout d'ordre militaire, ils relèvent cependant des obligations inhérentes à la parenté. C'est aussi la « prochaineté » que le roi met en avant lorsque Charles le Téméraire le force à l'accompagner pour châtier les Liégeois révoltés :

> « il m'a supplié et requis que en faveur de lui, aussi [parce] que ledit évêque est mon prochain parent, lequel je suis en bon droit tenu de secourir... »[35].

On imagine aisément que la contrainte est ici supérieure aux strictes obligations de la parenté. Louis XI le laisse d'ailleurs transparaître puisqu'il invite son cousin Chabannes à se rapprocher de lui : « Et, ce fait, si vous voulez venir à Bohain, pour être plus près de moi, je le voudrais bien »[36].

En fait, si la « besogne », le besoin, l'aide et le secours sont autant d'actes qui rendent visible la parenté entre le roi et son Grand Maître, c'est parce que le lien se nourrit d'espérance. Le terme est certes fortement connoté (il renvoie au discours amoureux comme aux vertus théologales – d'ailleurs les lettres y associent l'intervention de Dieu par son aide[37] ou par son plaisir[38]) mais il qualifie également le moment qui précède la « besogne ». Autrement dit, la besogne a pour but d'accomplir l'espérance afin que les deux parents en retirent de la joie.

« car j'ai plus de fiance en vous que en tous les hommes du monde »[39]

Cependant, si le roi confie à Chabannes ses besognes, c'est bien entendu à cause de sa compétence mais aussi parce qu'il lui a donné sa « fiance » :

31. G. MATORÉ, *Le vocabulaire et la société médiévale*, Paris, 1985, p. 120.
32. Lettre du 20/01/1471 (p. 216).
33. Lettre du 3/01/1470 (p. 197).
34. Lettre du 7/07/1472 (p. 227).
35. Lettre du 14/10/1468 (p. 183).
36. *Ibid.*, p. 183.
37. Lettre du 3/01/1470 (p. 197) et du 19/06/1472 (p. 236).
38. Lettre du 7/07/1472 (p. 227).
39. Lettre du 10/10/1472 (p. 228).

« ... je vous recommande toujours mes besognes de par delà, car j'ai plus de fiance en vous que en tous les hommes du monde »[40].

Lui donnant sa « fiance », le roi le distingue des autres hommes de son royaume, parents ou serviteurs, par une sorte de dépossession de sa propre personne. C'est d'ailleurs ce que le roi lui indique quand il lui donne congé tout en l'assurant de sa « fiance » :

> « monseigneur le grand maître, pour ce que je sais la peine et le service que avez toujours portés, tant envers feu mon père que moi, j'ai avisé, pour vous soulager, de ne vous faire plus homme de guerre, non obstant que j'entends bien que je n'ai homme en mon royaume qui entende mieux le fait de guerre et où gît plus ma fiance, s'il me venait quelque grande affaire »[41].

Voilà Chabannes réduit à attendre l'occasion, comme si la fin de son activité signifiait également la fin de sa parenté avec le roi. Il est alors bien loin le temps où son royal cousin lui accordait sa « parfaite fiance » tout en le contentant de sa faveur :

> « ... j'ai en vous toute ma parfaite fiance, et sais bien que vous me servez bien de par delà, et avez beaucoup de peine pour moi : mais j'ai espérance de vous le reconnaître tellement que vous devrez en être content »[42].

Bien loin également ce temps où le roi manifestait la parenté active en lui donnant du « cousin ». Désormais Antoine doit se contenter d'un simple « monseigneur le grand maître », comme si les formules du lien enregistraient sa disgrâce.

La formule du lien

Si les formules introductives manifestent la parenté entre le roi et son grand maître, il convient néanmoins de distinguer les formules d'adresse des formules d'appel. En effet, la qualification se fait de façon stricte dans l'adresse par la déclinaison du lien de parenté (« cousin »), de la qualité (« comte de Dammartin ») et de la fonction (« Grand Maître de France ») de l'interlocuteur. À l'inverse, sur la quarantaine de lettres retenues, les formules d'appel ne retiennent qu'à deux reprises la parenté[43], lui préférant de façon presque absolue la formule « monseigneur le grand maître ».

En comparant ce dispositif à celui qui commande les lettres adressées à des parents du roi, il est possible d'établir une première règle. Parmi les formules individuelles, celles destinées aux parents du roi sont certainement les plus riches, les plus ornées mais parfois aussi les plus simples. Leur complexité s'accentue pour les formules s'appliquant au cousinage du fait de la diversité des liens que recouvre ce degré de parenté. Toutefois, comparée à la parenté

40. *Ibid.*, p. 228.
41. Lettre du 01/11/1479 (p. 396).
42. Lettre du 22/08/1472 (p. 240).
43. Lettre du 13/05/1469 (p. 190) et lettre du 26/10/1469 (p. 199).

par le sang ou l'alliance, la parenté fictive n'implique pas la répétition du lien entre l'adresse et l'appel.

Les deux cas de répétition sont d'ailleurs à mettre en relation avec la suscription « De par le roi », présente dans ces deux seules lettres. Tout se passe comme si l'emploi de la parenté dans les formules d'appel tendait à diminuer la portée de la suscription en rapportant Chabannes à une parenté réelle. C'est dans cet esprit que le roi le qualifie de « très cher et très amé cousin » lorsqu'il s'agit de lui dire qu'en accord avec ses parents et parce qu'il fait lui-même partie de sa « prochaineté », il l'élève au rang de chevalier de l'ordre de Saint-Michel[44].

La spécificité de la parenté fictive se mesure également dans l'emploi des termes qui la désignent. C'est donc du côté des mots qu'il convient de se tourner en comparant les formules adressées à Dammartin avec celles désignant d'autres parents ou d'autres officiers de la couronne. Plus précisément la distinction s'opère dans l'usage des adverbes *très* et *bien*.

Environnement lexical du terme « cousin » en amont de la formule d'adresse[45]

	position du terme en amont du pivot							pivot
	7	6	5	4	3	2	1	
terme	à	à	à	notre	cher	et	amé	cousin
occurrence	3	4	22	22	18	24	20	
terme	–	notre	notre	cher	amé	très	féal	
occurrence	–	3	4	6	5	4	10	
terme	–	–	très	très	et	bien	–	
occurrence	–	–	3	1	6	1	–	
terme	–	–	–	–	à	notre	–	
occurrence	–	–	–	–	1	1	–	

Adverbe d'intensité, *bien* forme avec l'adjectif *amé* un couple indiquant l'amour véhiculé dans la formule[46]. Or, dans l'environnement lexical des formules d'adresse destinées à Chabannes, l'adverbe n'est présent qu'une seule fois (*à notre cher et bien amé cousin...*)[47] en dépit de la forte présence de l'adjectif. En fait, il faut rapprocher l'adverbe *bien* de la relation de dilection qui ne se conçoit qu'avec un inférieur ou avec qui ne peut prétendre être parent

44. Lettre du 26/10/1469 (p. 199).
45. Ce tableau permet de reconstituer la norme des formules utilisées par le roi dans sa correspondance à Antoine de Chabannes. L'extension maximale de la formule fait intervenir 7 termes tandis que la formule minimale n'en retient que deux. Parmi les formules les plus fréquentes, on trouve : *à notre cher et amé cousin* ou encore *à notre amé et féal cousin*. Les plus rares sont : *à notre très cher et très amé cousin* ou bien *à notre cousin*.
46. Fr. FORONDA, « Les lettres de Louis XI : en quête de la formule » dans *Mémoire vive, Bulletin de l'association française pour l'histoire et l'informatique*, n° 12-13, décembre 1994-juin 1995, p. 63-64.
47. Lettre du 10/10/1472 (p. 228).

du roi[48]. Ainsi cette absence ancre-t-elle de façon très sûre le comte de Dammartin au cercle des parents du roi tout en le distinguant des autres serviteurs du pouvoir.

À l'adverbe *bien*, le roi préfère pour ses parents l'adverbe *très*. Or, les formules d'adresse démontrent qu'à l'égard de Chabannes, Louis XI adopte une position intermédiaire. En effet, *très* n'est présent dans l'environnement lexical qu'à 8 reprises, soit une fréquence d'emploi bien inférieure à celle qui s'applique normalement à la parenté[49]. En revanche, lorsqu'il est employé, l'adverbe reste redoublé dans la majorité des cas comme il est d'usage avec des parents *(à notre très cher et très amé cousin...)*[50].

Reste à comprendre pourquoi, dans une lettre où il double l'adverbe, le roi omet de signifier le cousinage avec son Grand Maître en se contentant de la formule « à notre très cher et très aimé comte »[51]. Est-ce une conséquence de la détresse éprouvée par le roi qui, dans le même temps, tente de convaincre Dammartin qu'il ne fait « ce voyage de Liège par nulle contrainte » alors qu'il le prie de s'en venir à Laon ? N'est-ce pas plutôt parce qu'il donne au cousinage son sens ultime en employant à deux reprises l'expression « mon ami » ?

En définitive, la parenté fictive occupe une place intermédiaire. Elle s'exprime de façon presque absolue dans les formules d'adresse, ne trouvant place dans les formules d'appel que lorsque l'ordre du roi trouble un lien plus familier de la requête[52]. Elle trouve également place dans une désignation qui tend à se passer de l'adverbe, signe trop évident de la véritable parenté ou du simple service, pour ne retenir que l'adjectif dans des formules comme « à notre cher et féal cousin », « à notre aimé et féal cousin » ou encore « à notre cher et aimé cousin »[53]. Entre action et discours, le cousinage du roi et de son « cher et aimé » comte relève d'une parenté vécue et manifeste. L'usage détermine une place de choix qui n'interdit pas, de temps à autre, de pousser vers la véritable parenté, et plus rarement, de revenir au simple service. Entre espérance et joie, se nourrissant de « besognes » et de « fiance », le cousinage se veut actif. Il ne dure que peu, quelques années seulement entre le temps de la rentrée en grâce de Chabannes et celle de sa mise à la retraite forcée. En dernière analyse, le roi est resté seul maître d'un lien qu'il avait créé à son profit mais également à celui de son serviteur désormais inutile.

48. Fr. FORONDA, *op. cit.*, p. 64.

49. À titre de comparaison, dans un sondage concernant 230 lettres, l'adverbe « très » est présent à 169 reprises et est motivé par une relation de parenté dans 63,3 % des cas ; *Ibid.*, p. 64.

50. Lettre du 22/10/1468 (p. 184), lettre du 11/11/1469 (p. 194), lettre du 15/11/1469 (p. 195), lettre du 25/06/1477 (p. 349).

51. Lettre du 22/10/1468 (p. 184).

52. Les quelques lettres retenues se signalent par l'absence presque complète des verbes de commandement au profit de la formule de la requête (« je vous prie », « si vous prie », « et vous prie ») présente à 38 reprises.

53. Dans l'étude plus globale menée sur l'ensemble de la correspondance, les mots « amé », « cher » et « féal » ainsi que « bien » et « très » tendent à construire un microcosme où ils sont les éléments simples et associables d'un dialogue politique qui s'écrit en langage amoureux ; on peut se reporter à Fr. FORONDA, *op. cit.*, p. 62-65.

François Foronda, Université du Maine, Département d'Histoire Avenue Olivier Messiaen, F-72085 Le Mans Cedex 9.

Le roi se trouve un cousin : les lettres de Louis XI à Antoine de Chabannes

Les lettres adressées par Louis XI à Antoine de Chabannes permettent d'approcher la parenté fictive et les raisons qui commandent à cette manipulation du lien. Fondé sur le service, se nourrissant de fidélité et de confiance, le cousinage accordé par Louis XI à son Grand Maître s'exprime aussi à travers les formules de désignation. Les variations lexicales attestent une stratégie de la distinction qui tend à reproduire dans l'ordre du discours la véritable place occupée par le comte de Dammartin. Tantôt rapproché des parents par le sang ou l'alliance, Chabannes se trouve parfois relégué dans le cercle des simples serviteurs. Le jeu des adjectifs et des adverbes traduit ainsi le fondement de la parenté fictive : un choix qui peut être temporaire.

Louis XI – Antoine de Chabannes – formules de politesse – parenté fictive – cousin

The King Finds a Cousin : the Letters of Louis XI to Antoine de Chabannes

The letters addressed by Louis XI to Antoine de Chabannes help gain insight into fictive kinship and the reasons which govern its use and manipulation. Founded on service, nurtured on loyalty and trust, the cousinship accorded by Louis XI to his « Grand Maître » is also expressed in the phrases of designation. These lexical variations betray a strategy of distinction which tends to reproduce within the order of the discourse the veritable position of the count of Dammartin. Sometimes considered as close of kin by blood and alliance, he is at other times relegated to the circle of simple servants. The play on adjectives and adverbs thus reveals the foundation on which fictive kinship rests : a choice which can be subject to change.

Louis XI – Antoine de Chabannes – polite phrases – fictive kinship – cousin

Médiévales 35, automne 1998, pp. 151-155

NOTES DE LECTURE

François CLÉMENT, *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane à l'époque des* taifas *(v^e-xie siècle) – L'imam fictif*, préface de Pierre Guichard, Paris, l'Harmattan (Histoire et perspectives méditerranéennes), 1997, 365 p.

François Clément se donne d'emblée pour but une étude de la société, de l'État et de la légitimité du pouvoir, qui négligera l'événementiel, à l'époque des *taifas* andalouses (XIe siècle). Il y ajoute le souci affiché de réhabiliter des souverains dont la réputation dans l'historiographie arabe et musulmane est singulièrement ternie par les débuts de la *Reconquista* dont ils furent incapables de prévenir ou de guérir les effets.

Le livre se divise en quatre parties. La première (p. 21-76) rappelle d'après Gardet, Gibb Rosenthal et surtout Lambton, la théorie du pouvoir dans l'Islam sunnite, telle qu'on la trouve exposée, en particulier, chez Baqillâni, Mawardî, Ghazzâlî et lbn Taymiya – une place particulière y est faite à l'Andalou Ibn Hazm, contemporain des *taifas*. La conclusion en est connue : les juristes sunnites, à partir des XIe-XIIe siècles du moins, n'ont accordé aucune légitimité à un pouvoir quel qu'il soit (p. 68), puisqu'ils ont obstinément refusé l'émergence d'un champ du politique qui eût menacé l'absolue prééminence de la Loi dont ils se faisaient les interprètes (p. 68-70). La deuxième partie (p. 77-128) fait cependant passer les souverains des *taifas* devant le redoutable tribunal de ces juristes. Fr. Clément y interroge la pertinence des critiques qu'*ulamâ* et historiens (indûment confondus à mon sens) ont adressées aux *taifas* (usurpation, oppression fiscale, impuissance face aux chrétiens pour l'essentiel), et apporte quelques circonstances atténuantes à la décharge des accusés.

La troisième partie (p. 129-202) étudie les réactions des populations, divisées en *khassa* (« notables ») et *'amma* (« plèbe »), face aux *taifas*, et relève à juste titre que la destitution des rois des *taifas* par les Almoravides ne fut pas toujours accueillie avec l'enthousiasme que les thuriféraires des nouveaux maîtres veulent donner à voir. Enfin la dernière partie (p. 203-304) analyse les signes de la légitimité des rois de *taifas* à travers leurs origines « ethno-culturelles », leurs titulatures, leur monnayage, leur mécénat. La conclusion, reprenant étrangement les thèses les plus extrêmes du juridisme sunnite, dissout la notion même de pouvoir à l'avantage « d'individus produisant des actes de gouvernement » (p. 307).

Il faut souligner les aspects les plus intéressants du livre de Fr. Clément : une pensée et une langue qui se veulent exigeantes, et qui n'entendent pas s'engluer dans le détail des faits ; la qualité de l'analyse sémantique (sur les termes *nâs*, *ahl*, *qawm*...), qui dément d'ailleurs l'opposition trop abruptement tranchée, et initialement posée entre *khassa* et *'amma* ; l'idée que le fonctionnement du pouvoir, sous les *taifas*, ne doit rien au mythique « ressort tribal » – bien que l'auteur rende hommage, sans doute par habitude de plume, aux thèses de Pierre Guichard, auteur de la préface, qu'il déclare par ailleurs, et à

juste titre, inopérantes pour l'analyse du pouvoir andalou au XIe siècle (p. 259, 287 et suiv.).

On regrettera d'autant plus que la vision de François Clément, sans doute marquée par les événements contemporains, fasse une place si large et si exclusive au discours des juristes sunnites, que l'intégrisme a, de nos jours, consacré. Pour deux raisons. D'abord, comme il le dit après Lambton et d'autres, parce que ce discours tient *a priori* tout pouvoir pour condamnable (au sens strict : qui *peut* être condamné à tout moment) ; et qu'organiser le procès en réhabilitation des *taifas* devant ces mêmes juges, hostiles et partiaux, ne peut aboutir qu'à la même sentence déjà prononcée au XIe siècle. Ensuite, et surtout pour l'historien, parce qu'au XIe siècle, en al-Andalus comme en Orient, les juristes sont loin d'avoir imposé leurs conceptions que Fr. Clément tient trop aisément pour celle des « penseurs musulmans du Moyen Âge en général » (p. 68). Il existe d'autres discours dans l'Islam d'alors. Tout en soulignant le respect que les *taifas* manifestent pour le califat défunt des Omeyyades (aboli en 1031) qu'ils ont remplacé (p. 224, 246, 301-302), il ne relève guère que le califat est un pouvoir *de droit* qui échappe, pendant les quatre ou cinq premiers siècles de l'Islam, à l'illégitimité dont les juristes frapperont ensuite les pouvoirs *de fait*, turcs en particulier. Il est significatif que leur propos s'étoffe après le XIe siècle, et qu'au risque de tomber dans l'anachronisme, Fr. Clément fasse appel, pour définir la position sunnite, à Ghazzâlî ou Ibn Taymiya, plutôt ou nettement postérieurs à l'époque des *taifas*.

On comprend de même que, dans le souci louable de ne pas envenimer des conflits ethniques actuels, Fr. Clément refuse la division classique, donnée par les contemporains, entre *taifas* berbères, slaves et arabes – et non « andalouses ». La considération de l'héritage arabe du califat omeyyade aurait pourtant éclairé la propagande, arabe elle aussi, de la plus importante des *taifas*, celle des Abbadides de Séville, dont l'exaltation de la poésie, langue par excellence des *Arabes* à l'intérieur de l'Islam, est un fait politique majeur, et un argument central de légitimation, ici totalement passé sous silence. Refuser ces oppositions « ethniques », consacrées par la *shu'ûbiya* orientale comme par l'« idéologie omeyyade », sous prétexte que tous partagent le même héritage omeyyade (ce qui est juste) et le même usage de la langue arabe et de ses références, ne tient guère. Les Irlandais, les Américains, les Indiens parlent l'anglais, ne sont pas Britanniques, et construisent leur position et leurs oppositions précisément à l'intérieur de la langue anglaise et du monde anglophone. De même la langue arabe (écrite) au XIe siècle ne caractérise pas un peuple, mais une civilisation, d'ambition universelle. Les traits particuliers aux Arabes, leurs valeurs propres, n'en existent pas moins (comme aujourd'hui ceux des Britanniques dans la galaxie anglophone), par exemple dans un certain usage (poétique) de la langue qu'ils prétendent se réserver.

Au total, le livre de François Clément, sympathique, stimulant, ne me paraît pas exempt d'erreurs conceptuelles, largement imputables d'ailleurs à ces bonnes intentions dont l'Enfer serait pavé. Mais s'il est possible de contester certains de ces choix intellectuels, c'est du moins qu'ils existent, et que Fr. Clément tente une véritable interprétation de l'époque des *taifas*, jusqu'ici l'une des plus mal explorées de l'histoire andalouse, ce dont nous devons lui être reconnaissants.

Gabriel MARTINEZ-GROS

Christophe PICARD, *La mer et les musulmans d'Occident au Moyen Âge, VIIIe-XIIIe s.*, Paris, Presses Universitaires de France (Islamiques), 1997, 257 p., 6 cartes, bibliographie, index onomastique.

Ce petit livre constitue le compendium et en même temps la version élargie à l'ensemble du domaine maritime maghrébo-andalou d'un premier gros ouvrage publié quelques mois auparavant, *L'Océan Atlantique musulman. De la conquête arabe à l'époque almohade. Navigation et mise en valeur des côtes d'al-Andalus et du Maghreb occidental (Portugal-Espagne-Maroc)*, Paris, Maisonneuve et Larose-Unesco, 1997, 620 p. La période étudiée va du franchissement du détroit de Gibraltar par les musulmans en 709-711 à la conquête chrétienne de la côte atlantique de l'Espagne entre 1248 et 1266. Elle couvre donc les cinq siècles au cours desquels les marines musulmanes contrôlèrent, autour de l'« Axe central » du Détroit, les pôles ibérique et africain d'une part, atlantique et méditerranéen de l'autre, c'est-à-dire un vaste périmètre navigable dont les angles seraient Lisbonne et Nûl Lamta sur la façade atlantique, Tortosa, les Baléares et Alger sur la façade méditerranéenne.

L'ouvrage se divise en deux parties égales. Dans la première, consacrée aux « Étapes historiques », l'auteur retrace l'évolution de l'activité maritime, en s'attachant à mettre en évidence la politique maritime et navale des différents pouvoirs locaux ou régionaux au cours des siècles. Il montre ainsi comment les émirs omeyyades, après s'être désintéressés, dans un premier temps, des choses de la mer, furent obligés, dans la deuxième moitié du IXe siècle, d'ébaucher une organisation maritime capable de protéger le littoral contre les attaques viking, puis comment les califes l'améliorèrent au Xe siècle, tout en la redéployant en Méditerranée, depuis l'arsenal d'Almería, afin de parer aux menaces fatimides dans le Maghreb. L'importance de la mer est bien analysée pour le XIe siècle. L'auteur attire notamment l'attention sur le fait, peu remarqué à l'ordinaire, que nombre de *taifas* eurent pour cadre et enjeu des villes portuaires : Tortosa, Denia, Almería, Málaga, Ceuta, Algeciras, Séville, Saltes, Santa Maria, Silves. Puis, rappelant l'importance stratégique du Détroit à partir de la fin du siècle, il montre que les Almoravides concentrèrent leurs efforts sur cette zone, sans pour autant développer de politique navale à proprement parler, imprévoyance que sanctionna l'offensive généralisée des marines chrétiennes au milieu du XIIe siècle. Il souligne cependant la grande vitalité du commerce maritime à la même époque, séparant à juste titre politique du pouvoir et activité marchande. Le chapitre consacré aux Almohades (XIIe-XIIIe siècle) insiste sur les ruptures, en premier lieu sur la mise en place d'une véritable politique de la mer, dans un contexte international marqué par la montée en puissance des États chrétiens. La flotte devient alors une des composantes essentielles du dispositif militaire, en raison de l'éloignement des lieux d'intervention et de la longueur de la frontière maritime à surveiller, qui s'étire à présent de la Tripolitaine au Sahara atlantique en passant par Denia et Séville. Parallèlement, l'accent est mis sur la mise en valeur des zones littorales, sur l'essor économique de Ceuta, et sur l'« ouverture » de la façade atlantique du Maroc, qui se voit dotée d'infrastructures navales, face à l'entreprenant Portugal.

La deuxième partie de l'ouvrage, intitulée « Marines, marins et marchands », est ordonnée de façon thématique. On y trouve d'abord, après un coup d'œil sur les espaces navigables et la navigation, une tentative de typologie des embarcations, à partir de la nomenclature des quelques documents iconographiques (graffitis, céramiques) et des plus rares encore, pour l'instant du moins, témoignages archéologiques. La question disputée d'une spécialisation

éventuelle entre navires de guerre et navires de commerce, est prudemment abordée. Le chapitre suivant s'intéresse aux hommes. L'auteur s'interroge sur l'existence d'une « société de marins » sans trancher, faute d'éléments d'information suffisants. Une documentation plus fournie lui permet, en revanche, de décrire les équipages, de recenser quelques-uns des métiers du bord et de préciser le statut des marins. La guerre de course, avec ses particularités, est également évoquée. Les infrastructures portuaires et la défense du littoral font l'objet de l'antépénultième chapitre. On constate que, si les installations liées à l'activité maritime s'avèrent souvent rudimentaires, à l'exception des arsenaux et des fondouks-entrepôts (rareté des ports artificiels, absence fréquente de quais ou de pontons, simple grève de halage pour les embarcations les plus petites et les barques servant au déchargement), les dispositifs défensifs (*ribâts*, tours de guet, fortifications) furent, en revanche, au centre des préoccupations du pouvoir et des populations riveraines. Les deux derniers chapitres traitent brièvement de l'implication du pouvoir dans la vie maritime (administration, fiscalité, contrôle judiciaire), et du commerce par voie de mer (marchands, conditions de transport, produits embarqués et échanges).

Voici donc un ouvrage utile, qui comble une lacune, et qui ne manquera pas d'intéresser aussi bien les historiens de l'occident musulman que ceux de la navigation et de l'activité maritime. Plus accessible pour les non-spécialistes que l'ouvrage précédent, il ne fait pas double emploi avec lui, mais constitue, plutôt, une mise au point claire et pratique avant d'aborder des recherches plus « ciblées ».

Certes, on pourrait chicaner l'auteur sur certains points. La notion de *ribât*, par exemple, demeure trop générale, et il eût fallu distinguer, nous semble-t-il, entre *ribât*-institution, *ribât*-édifice et *râbita*, etc. On pourrait également relever quelques inexactitudes (Almería a frappé monnaie sous les rois de *taifas*, contrairement à ce qui est dit p. 34-35 ; le naufrage mentionné p. 61, d'après Ibn 'Idhârî, concerne probablement une flotte chrétienne en route vers Jérusalem, en tout cas pas une flotte musulmane, comme permet de l'affirmer le texte arabe). On corrigera aussi la coquille de la p. 148 sur l'emplacement de Guardamar (la localité est située entre Alicante et Carthagène, et non près de Tarragone).

Mais ce sont là broutilles qui ne remettent pas en cause la valeur d'un travail dont le mérite principal est de démontrer l'importance du fait maritime, en particulier du fait maritime atlantique, qu'on avait largement sous-estimé, si ce n'est même ignoré, jusque-là. Ne serait-ce que pour cette mise en perspective enrichissante, le livre de Chr. Picard a toutes les chances de devenir, bientôt, un ouvrage de référence.

François Clément

Otto Pächt, *L'enluminure médiévale*, traduit de l'allemand par Jean Lacoste, Paris, Macula, 1997, 222 p., 210 ill. et 32 pl.

La peinture de manuscrits obéit à ses lois propres et dégage une forme de vitalité plastique qui n'a pas d'équivalent ailleurs. Son histoire prend corps avec les débuts du codex – du livre sous la forme que nous lui connaissons toujours – et accompagne l'essor du christianisme. Son destin est donc lié à l'ambition chrétienne de rendre manifeste le caractère sacré de l'Écriture. Sur le terrain

nouveau de la page manuscrite, le contenu et la forme du message tissent des rapports inédits qui font vaciller les limites du lisible et du visible. C'est à la description et à l'analyse de ces rapports que se consacre le livre d'Otto Pächt. Fruit d'une vie de réflexion sur l'histoire de l'art au sein de laquelle l'enluminure n'aura cessé d'être présente, cet ouvrage, qui paraît enfin en français dans une traduction claire et précise de Jean Lacoste, est indispensable au médiéviste comme à quiconque s'intéresse de près à la peinture.

L'initiale, lettre agrandie et colorée pour des raisons de lisibilité au départ, devient entre le VIIe et le XIIe siècle la principale héroïne de la peinture de manuscrits. « Fruit de la confrontation de l'écriture, du décor et de l'image », elle est l'enjeu autour duquel les forces plastiques se rencontrent, s'affrontent, se fécondent, s'harmonisent. Elle canalise leur flux, révélant la « force imageante de la lettre », déployant les formes si variées de son décor, tandis qu'à d'autres endroits, c'est l'iconographie d'une scène historiée qui se plie aux impératifs de la lettre ou de l'ornemental. Ainsi dans le *Psautier de Corbie*, au IXe siècle, la Vierge de l'Annonciation se dédouble pour former les deux jambages latéraux du M de *Magnificat* (l'ange est au centre). Dans le *Psautier de Folchard*, à la même époque, l'initiale du mot *Quid*, pour les besoins d'une ornementation en pleine page, se retrouve au milieu des lettres qui devraient la suivre, modifiée aussi dans sa forme pour produire une plus belle symétrie. Dans le *Sacramentaire de Drogon*, chef-d'œuvre de l'enluminure carolingienne, la panse d'une lettre D devient le chemin que parcourent les mages pour se rendre d'Hérode (au bas de la lettre) auprès du Christ nouveau-né (en haut de la lettre). Dans certains contextes, celui de psautiers, de livres didactiques ou de récits visionnaires, c'est l'image qui imite les procédés de l'écriture, à la recherche d'un mot-à-mot du visible, d'une syntaxe des signes-figures. Grâce à la richesse et à l'ampleur de son iconographie, le livre d'Otto Pächt recrée à merveille cette impression de vie grouillante, pleine de couleurs et savamment orchestrée, que dégage ce territoire de la peinture où l'espace illusionniste s'efface devant la célébration de cet objet matériel et sacré qu'est le livre.

Mais ces prouesses d'équilibre entre lisible et visible n'ont qu'un temps (cinq bons siècles tout de même) et, dès le XIIIe siècle, le désir d'un nouvel espace tridimensionnel en peinture vient déranger le plan de la page. C'est l'objet du dernier chapitre du livre où nous voyons se défaire l'alliance de la figure, de la lettre et de l'ornement : la lettre devient cadre, l'ornement s'ordonne en cadre aussi sur le pourtour de la page et l'image reprend son dialogue avec les apparences terrestres. Otto Pächt nous donne un aperçu de la richesse plastique qui procède pendant un temps de cette situation paradoxale où l'image obéit encore au livre tout en tendant à lui échapper. Mais quand vient la Renaissance, dans les derniers grands manuscrits à peinture, « le livre n'héberge plus l'image que comme un corps extérieur » et n'a plus d'influence sur son organisation. L'interlocuteur de la force imageante n'est plus la lettre mais la réalité visuelle ; une page de l'histoire de la peinture est en train de se tourner.

Christine LAPOSTOLLE

Médiévales 35, automne 1998, pp. 156-158

LIVRES REÇUS

An mil. An 2000. Sur les traces de nos peurs, entretiens avec Georges Duby, Paris, Textuel, 1997.

ANTI Elisa, *Santi e animali nell'Italia Padana-Secoli IV-XII*, Bologna, CLUEB, 1998 (Biblioteca di Storia Agraria Medievale, 15).

Archéologie du Midi médiéval, tome 15 et 16 – 1997-1998, Carcassonne, Centre d'Archéologie médiévale du Languedoc, 1998.

AZZARA Claudio, MORO Pierandrea éd., *I capitolari italici. Storia e diritto della dominazione carolingia in Italia*, prés. de Stefano GASPARRI, Rome, Viella, 1998.

BADEL Pierre-Yves (éd. et trad.), *Marco Polo. La description du monde*, Paris, Le Livre de Poche, 1998 (Lettres gothiques).

BAGNASCO Renzo, BOCCALATTE Nada, TOSO Fiorenzo (éd.), *La raxone de la Pasca. Opus aureum et fructuosum*, Gênes, Le Mani, 1997.

BENOÎT DE SAINTE-MAURE, *Le roman de Troie*, Extraits du manuscrit Milan, Bibliothèque ambroisienne, D55, éd., prés. et trad. par Emmanuèle BAUMGARTNER et Françoise VIELLIARD, Paris, Le Livre de Poche, 1998 (Lettres gothiques).

BERNARD SILVESTRE, *Cosmographie*, intro., trad. et notes par Michel LEMOINE, Paris, Cerf, 1998 (Sagesses chrétiennes).

Bibliografia statutaria italiana 1985-1995, le Centro di studi sulla civiltà del tardo medioevo, San Miniato et le Comitato per gli studi e le edizioni delle fonti normative, Rome, 1998 (Biblioteca del Senato della Repubblica).

BOUCHERON Patrick, *Le pouvoir de bâtir. Urbanisme et politique édilitaire à Milan (XIVe-XVe siècles)*, Rome, École Française de Rome, 1998 (coll. de l'École Française de Rome, 239).

BRITAIN-BOUCHARD Constance, *« Strong of Body, Brave and Noble ». Chivalry and Society in Medieval France*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1998.

CARRUTHERS Leo (textes réunis par), *La Ronde des saisons : les saisons dans la littérature et la société anglaises au Moyen Âge*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1998 (Cultures et Civilisations médiévales, XVI).

CHARMASSON Thérèse, *Chronologie de la France médiévale (481-1515)*, Paris, PUF, 1998, (Que sais-je ?).

CHAUVIN Yves (éd.), *Cartulaire de l'abbaye Saint-Serge et Saint-Bach d'Angers (XIe-XIIe s.)*, Angers, Presses de l'Université d'Angers, 1997.

CHOCHEYRAS Jacques, *Les Saintes de la mer. Madeleine, Marthe, les Saintes Maries, de la Provence à la Bourgogne*, Orléans, Paradigme, 1998 (Medievalia, 25).

Comédie (La) sans nom (anonyme du XVe s.), trad. M. GOULLET, Grenoble, Jérôme Millon, 1996.

CONTAMINE Philippe et MATTÉONI Olivier (textes et doc. réunis par), *Les chambres des comptes en France aux XIVe et XVe siècles*, Paris, Imprimerie Nationale, 1998 (Recueils de documents).

CONRAD D'EBERBACH, *Le grand Exorde de Cîteaux. Récit des débuts de l'Ordre cistercien*, trad. annotée d'A. PIEBOURG, sous la dir. de J. BERLIOZ, Turnhout, Brepols, 1998 (Commentarii cistercisenses, Cîteaux, Studia et Documenta, 7).

CUOZZO Errico, MARTIN Jean-Marie, *Le pergamene di Santa Cristina di Sepino (1143-1463)*, Rome, École Française de Rome, 1998 (Sources et Documents d'Histoire du Moyen Âge, 1).

DESSI Rosa-Maria et LAUWERS Michel (études réunies par), *La parole du prédicateur (Ve-XVe s.)*, Nice, Z'éditions, 1997 (coll. du Centre d'Études Médiévales de Nice, 1).

DINZELBACHER Peter, *Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des Berühmten Zisterziensers*, Darmstadt, Primus Verlag, 1998.

DUCOS Joëlle et THOMASSET Claude (textes réunis par), *Le temps qu'il fait au Moyen Âge. Phénomènes atmosphériques dans la littérature, la pensée scientifique et religieuse*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1998 (Cultures et Civilisations médiévales, XV).

DUTOUR Thierry, *Une société de l'honneur. Les notables et leur monde à Dijon à la fin du Moyen Âge*, préf. d'Henri DUBOIS, Paris, Champion, 1998 (Études d'Histoire médiévale, 2).

État (L') angevin. Pouvoir, culture et société entre XIIIe et XIVe siècles, Actes du colloque international (Rome-Naples, 7-11 novembre 1995), Rome, École Française de Rome, 1998 (coll. de l'École Française de Rome, 245).

FELLER Laurent, *Les Abruzzes médiévales. Territoire, économie et société en Italie centrale du IXe au XIIe siècle*, Rome, École Française de Rome, 1998 (BEFAR, 300).

FLORI Jean, *Chevalerie et chevaliers au Moyen Âge*, Paris, Hachette, 1998 (La Vie quotidienne).

FLORI Jean, *Croisade et chevalerie XIe-XIIe siècles*, Bruxelles, De Boeck Université, 1998 (Bibliothèque du Moyen Âge, 12).

GARNOT Benoît (dir.) avec la coll. de Rosine FRY, *La petite délinquance du Moyen Âge à l'époque contemporaine (Actes du colloque de Dijon 9-10 octobre 1997)*, Dijon, EUD, 1998 (Publications de l'Université de Bourgogne, XC, Série du Centre d'Études Historiques-8).

GRUNDMANN Herbert, *Gioacchino da Fiore. Vita e opere*, Gian Luca POTESTA (éd.), Rome, Viella, 1997.

GUTTON Jean-Pierre, *Histoire de Lyon et du Lyonnais*, Paris, PUF, 1998 (Que sais-je ?).

GYGER Patrick J., *L'épée et la corde. Criminalité et justice à Fribourg (1475-1505)*, Lausanne, Université de Lausanne, 1998 (Cahiers Lausannois d'Histoire médiévale, 22).

Hildegard von Bingen. Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburstag, E. FORSTER (éd.), Fribourg-Bâle-Vienne, Herder, 1997.

HUCHET Jean-Charles, *Essais de clinique littéraire du texte médiéval*, Orléans, Paradigme, 1998 (Medievalia, 24).

LAURIOUX Bruno, *La civilisation du Moyen Âge en France. XIe-XVe siècles*, Paris, Nathan, 1998 (128 Histoire).

LAURIOUX Bruno, MOULINIER Laurence, *Éducation et cultures dans l'Occident chrétien du XIIe au milieu du XVe s.*, Nancy, Messene, 1998 (Prépa Capes-Agreg).

LE JAN Régine (éd.), *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (du début du IXe s. aux environs de 920)*, Lille, Université de Lille 3, 1998 (Centre d'Histoire de l'Europe du Nord-Ouest, 17).

LEMOINE Michel, *Théologie et platonisme au Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1998 (Initiations au Moyen Âge).

LEROY Béatrice, *L'Espagne des Torquemada. Catholiques, Juifs et convertis au XVe s.*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1998.

LÉVI-PROVENÇAL E., *L'Espagne musulmane au Xe siècle, Institutions et vie sociale*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1996.

LORCIN Marie-Thérèse, *Pour l'aise des corps. Confort et plaisirs, médications et rites. XIIe-XVe s.*, Orléans, Paradigme, 1998 (Medievalia, 22).

MARANDET Marie-Claude, *Le souci de l'au-delà : la pratique testamentaire dans la région toulousaine (1300-1450)*, Perpignan, Presses de l'Université de Perpignan, 2 vol., 1998 (Études).

MAURICE Philippe, *La famille en Gévaudan au XVe siècle (1380-1483)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1998 (Histoire ancienne et médiévale, 49).

MERDRIGNAC Bernard et CHÉDEVILLE André, *Les sciences annexes en histoire du Moyen Âge*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1998 (Didact Histoire).

MILHAM Mary Ella (éd.), *Platina. On Right Pleasure and Good Health. A Critical Edition and Translation of De Honesta Voluptate et Valetudine*, Tempe, Arizona, Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1998 (Renaissance Texts Series, 17).

Milieux naturels, espaces sociaux. Études offertes au professeur Robert Delort, textes

réunis par Franco MORENZONI et Élisabeth MORNET, Paris, Publications de la Sorbonne, 1997.

MONNET Pierre, *Les Rohrbach de Francfort. Pouvoirs, affaires et parenté à l'aube de la renaissance allemande*, Genève, Droz, 1997 (Travaux d'Humanisme et Renaissance, CCCXVII).

MORLOT François, *La vie des saints et saintes de l'Aube. Dix-huit siècles d'Histoire*, Paris, Fates, 1998.

NICOLAS DE CUES, *Sermons eckhartiens et dionysiens*, intro., trad., notes et commentaires par Francis BERTIN, Paris, Cerf, 1998 (Sagesses chrétiennes).

Occident (L') en quête de sens, textes réunis par Catherine DAVID et Jean-Philippe de TONNAC, Paris, Maisonneuve et Larose, 1996.

PAHUD Alexandre (intro. et éd. critique), *Le cartulaire de Romainmôtiers (XIIe s.)*, Lausanne, Université de Lausanne, 1998 (Cahiers Lausannois d'Histoire médiévale, 21).

PALMERO Giuseppe (éd.), *Et io ge onsi le juncture. Un manoscritto genovese fra Quattro e Cinquecento : medicina, tecnica, alchimia e quotidianità*, Gênes, Le Mani, 1997.

PICARD Christophe, *L'océan atlantique musulman. De la conquête arabe à l'époque almohade. Navigation et mise en valeur des côtes d'al-Andalus et du Maghreb occidental (Portugal-Espagne-Maroc)*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1997.

PLANCHE Alice, *Des plantes, des bêtes et des couleurs*, Orléans, Paradigme, 1998 (Medievalia, 23).

RENAN Ernest, *Averroès et l'averroisme*, préf. d'Alain DE LIBERA, Paris, Maisonneuve et Larose, 1997.

REYNAUD Jean-François, *Lugdunum Christianum. Lyon du IVe au VIIe s. : topographie, nécropoles et édifices religieux*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1998 (Documents d'Archéologie Française, 69).

ROSENWEIN Barbara H. (dir.), *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1998.

Santità, Culti, Agiografia. Temi e prospettive, S. BOESCH-GAJANO (éd.), Rome, Viella, 1997.

Savonarole. Enjeux, débats, questions, Actes du Colloque international (Paris 25-27 janvier 1996), réunis par A. FONTES, J.-L. FOURNEL, M. PLAISANCE, Paris, Université de la Sorbonne nouvelle, 1997 (Centre interuniversitaire de recherche sur la Renaissance Italienne).

SQUATRITI Paolo, *Water and Society in early Medieval Italy AD 400-1000*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

TABBAGH Vincent, *Diocèse de Rouen. Répertoire prosopographique des évêques, dignitaires et chanoines des diocèses de France de 1200 à 1500*, Turnhout, Brepols, 1998 (Fasti Ecclesiae Gallicanae, tome 2).

TOUATI François-Olivier, *Maladie et société au Moyen Âge. La lèpre, les lépreux et les léproseries dans la province ecclésiastique de Sens jusqu'au milieu du XIVe s.*, Paris-Bruxelles, De Boeck Université, 1998 (Bibliothèque du Moyen Âge, 11).

TOUATI François-Olivier, *Vocabulaire historique du Moyen Âge (Occident, Byzance, Islam)*, 2e éd., Paris, La Boutique de l'Histoire, 1997.

Vie du pape Léon IX (Brunon, évêque de Toul), trad. M. GOULLET, Paris, Belles Lettres, 1997.

ZERNER Monique (dir.), *Inventer l'hérésie ? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, Nice, Z'éditions, 1998 (coll. du Centre d'Études Médiévales de Nice, 2).

ZIEGLER Joseph, *Medicine and Religion c. 1300. The Case of Arnau de Vilanova*, Oxford, Clarendon Press, 1998 (Oxford Historical Monographs).

À NOS LECTEURS

Si la revue *Médiévales* vous paraît digne d'intérêt, soutenez-la en vous abonnant ou en renouvelant votre abonnement.

Bulletin d'abonnement à retourner à :

Université Paris VIII
PUV. Publication Médiévales
2, rue de la Liberté
93526 Saint-Denis Cedex 02

☐ Je souscris un abonnement à **deux** numéros de *Médiévales*
n° 36, n° 37 - 1999
France : 150 F + port 36 F — 186 F
Etranger : 150 F + port 44 F — 194 F

☐ Je souscris un abonnement à **quatre** numéros de *Médiévales*
n° 36, n° 37 - 1999
n° 38, n° 39 - 2000
France : 270 F + port 72 F — 342 F
Etranger : 270 F + port 88 F — 358 F

☐ Je souhaite recevoir les numéros suivants :
Prix au numéro :
- jusqu'au n° 21 : 60 F (+ port 18 F) ; n° 16-17 : 110 F (+ port 22 F) ; n° 22-23 : 130 F (+ port 22 F)
- à partir du n° 24 : 80 F (+ port 20 F)
- n° 27-31 : 85 F (+ port 20 F)
- n° 32-35 : 90 F (+ port 20 F)
- à partir du n° 36 : 100 F (+ port 20 F)

Règlement par chèque uniquement à l'ordre :
Régisseur des Recettes PUV Paris 8/MED (CCP Paris 9 150 59 K)

NOM.................................... PRÉNOM....................................

Adresse..

....

Code postal.................................Ville...................................

Date : Signature :

Achevé d'imprimer par Corlet, Imprimeur, S.A. - 14110 Condé-sur-Noireau
N° d'Imprimeur : 36204 - Dépôt légal : mars 1999 - *Imprimé en U.E.*

MÉDIÉVALES
Langue Textes Histoire

Abonnements :

Université Paris VIII – PUV *Médiévales* – 2, rue de la Liberté
93526 Saint-Denis Cedex 02
Tél. 33-1-49 40 67 88 – Fax 33-1-49 40 67 53
E-mail : puv@univ-paris8.fr
Web : http://puv.univ-paris8.fr:8888

Distribution :

CID – 131, boulevard Saint-Michel – 75005 Paris
Tél. 33-1-43 54 47 15 – Fax 33-1-43 54 80 73

Diffusion :

AFPU-Diffusion – PUL – BP 199 – 59654 Villeneuve-d'Ascq Cedex – Tél. et Fax 33-20 91 03 95

Numéros disponibles

3 **Trajectoires du sens** (1983)
11 **À l'école de la lettre** (1986)
12 **Tous les chemins mènent à Byzance.** Études dédiées à Michel Mollat (1987)
14 **La culture sur le marché** (1988)
15 **Le premier Moyen Âge** (1988)
16/17 **Plantes, mets et mots : dialogues avec A.-G. Haudricourt** (1989)
18 **Espaces du Moyen Âge** (1990)
19 **Liens de famille. Vivre et choisir sa parenté** (1990)
20 **Sagas et chroniques du Nord** (1991)
21 **L'an mil : rythmes et acteurs d'une croissance** (1991)
22/23 **Pour l'image** (1992)
24 **La renommée** (1993)
25 **La voix et l'écriture** (1993)
26 **Savoirs d'anciens** (1994)
27 **Du bon usage de la souffrance** (1994)
28 **Le choix de la solitude** (1995)
29 **L'étoffe et le vêtement** (1995)
30 **Les dépendances au travail** (1996)
31 **La mort des grands** (1996)
32 **Voix et signes** (1997)
33 **Cultures et nourritures de l'Occident musulman** (1997)
34 **Hommes de pouvoir : individu et politique au temps de Saint Louis** (1998)

Coordonné par :
Didier LETT
et Christopher LUCKEN

L'adoption : droits et pratiques

NUMERO 35 • AUTOMNE 1998

PRESSES UNIVERSITAIRES DE VINCENNES



ISSN 0751-2708
ISBN 2-84292-050-3

PRIX : 90 F

